



N. 6 BIMESTR
ALE NOVEMB
RE DICEMBRE
1989 - SPEDIZ
IONE IN AB
BON. POSTA
LE GR. IV 70%

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

Maria Luisa Boccia (direttrice),
Gloria Buffo, Silvana Dameri, Ida Dominijanni,
Elisabetta Donini, Paola Gaiotti de Biase, Claudia Mancina,
Adele Pesce, Rossana Rossanda,
Chiara Saraceno, Giglia Tedesco, Livia Turco, Silvia Vegetti Finzi,
Ornella Barra (redazione)

NOVEMBRE DICEMBRE 1989
NUMERO 6

SOMMARIO

- 3 Alessandra Mecozzi e Adele Pesce, *Le donne nella crisi del sindacato*

CULTURE

- 8 Chiara Saraceno, *Crescere come donne oggi. Le nuove condizioni di una socializzazione ambivalente*

Donne nel sud

- 18 Ida Vece, *Sul rapporto tra uguaglianza e differenza nel femminismo*
23 Giovannella Greco, *Il genere nei modelli culturali*
28 Anna Maria Longo, *La sessualità taciuta. Come misuriamo guadagni e perdite delle donne*
30 Giovanna Borrello, *Tra libertà e condizione. Oltre lo schema di una comune identità sociale della donna meridionale*

IMMAGINI

- 35 Isanna Generali
42 Isanna Generali, *Paesaggi interiori*

OLTREFRONTIERA

- 43 Bell Hooks, *"Replicare". Come nasce in una donna nera il desiderio di parlare*
46 Philomena Essed, *Le donne nere nelle organizzazioni delle donne bianche*
54 Marisa Rodano, *Un avvenimento inconsueto. Analisi sessuata del terzo mondo all'assemblea delle Ong*
55 Peggy Antrobus, *Le donne nello sviluppo*

POLITICHE

- 61 Ida Dominijanni, *Detti e non detti dei nostri contrasti*
64 Elisabetta Donini, *Questa metà della terra. Alcuni nodi del dibattito "differenza e differenze" su Reti*
71 Piera Serra, *Verso l'inviolabilità del corpo femminile. I luoghi del riscatto dalla violenza*
79 Gloria Buffo, *Cosa comunichiamo e con chi. I linguaggi, il pubblico, i mezzi della politica delle comuniste*
84 Indice generale per autori per l'anno 1989

ALESSANDRA MECOZZI E ADELE PESCE LE DONNE NELLA CRISI DEL SINDACATO

Il sindacato è in crisi? Si tratta di una crisi di evoluzione o si tratta di una crisi involutiva? Le continue rotture e ricuciture preludono a un passaggio al nuovo o a un ritorno al vecchio, con qualche piccolo restauro? Il femminismo sindacale è il soggetto in grado di operare una rottura positiva e la ridefinizione di un nuovo patto politico le cui regole siano costruite anche dalle donne? Per fare questo è sufficiente il livello di patto tra donne attualmente esistente? Quale rapporto tra donne dentro e fuori dal sindacato? Quale rapporto tra donne come gruppo politico minoritario e gli interessi delle donne come corpo sociale per stabilire una nuova rappresentatività del sindacato stesso che non si limiti ad "assumere" la differenza sessuale ma la accetti come fondamento teorico e pratica politica costitutiva? Con questi interrogativi abbiamo cominciato un faticoso lavoro di costruzione di un dialogo, alla ricerca delle risposte. Due donne con analoghi percorsi, in alcuni momenti addirittura comuni, di vita nel sindacato e di cultura e pratica femminista, ma con sbocchi molto diversi: una oggi formalmente "fuori" dal sindacato e ricercatrice sociale autonoma, entrata a far parte recentemente del comitato centrale del Pci; l'altra con un incarico altrettanto recente al vertice di un importante sindacato di categoria, la segreteria nazionale della Fiom, "senza partito".

Entrambe proprio grazie alla storia e alla comune partecipazione ad iniziative autonome di donne nel sindacato, come negli anni '70 il Coordinamento donne Fim, un anno fa Sindacato donna a Torino, con il sentimento comune di essere dentro e fuori dal sindacato. Per questo, probabilmente, molte domande e molte risposte si sono intrecciate e a volte divaricate, con la comune consapevolezza che parlare nel sindacato di una politica della differenza sessuale significa, almeno per ora e con una discussione aperta e un processo non definito, parlare di una pratica e cultura di donne che smantella tutti i criteri di "universalità" e "generalità" che sono alla base della cultura e politica sindacale, e che richiede quindi, anche da parte degli uomini, una critica rispetto ai principi, valori e sistemi di relazione al proprio

interno. Sulla base di questo dialogo comune, ognuna di noi ha cercato di dare qualche prima risposta; essendo, ognuna di noi, in un qualche modo debitrice all'altra del maggiore livello di problematicità acquisita, che speriamo sia tale anche per chi ci legge.

Adele Pesce 1. Sul fatto che il sindacato sia in crisi non credo ci possano essere molti dubbi. Resta da definire di che tipo di crisi si tratti. Mi viene in mente la bellissima frase di Giovanbattista Vico "paiono traversie e sono opportunità". Ogni processo di crisi può portare ad una "uscita" dalla crisi stessa che apre nuove prospettive oppure alla totale degenerazione o involuzione. In questo senso il pensiero della differenza sessuale può rappresentare una opportunità. Mi sembra infatti che gli sforzi di elaborazione degli uomini, il loro pensiero e le loro azioni, abbiano storicamente esaurito le loro possibilità. Questo non riguarda certamente solo il sindacato; è tutto il sistema patriarcale che stenta a produrre nuove mediazioni anche tra i soli uomini; ciò nonostante le strutture di potere maschili ancora non rinunciano ad arrogarsi il diritto di decidere per il mondo intero, gli altri uomini e le donne. La capacità maschile di immaginare il mondo sociale e non solo di capirlo nelle sue manifestazioni quotidiane va esaurendosi ogni giorno di più. Questo esaurimento di immaginazione sociale è l'origine culturale profonda della crisi che il sindacato attraversa; produce gli scontri di potere, la divisione, la burocratizzazione, i tentativi di risolvere i problemi attraverso una invenzione sempre più povera di regole enunciate come "nuove" e incapaci però di governare i nuovi come i vecchi problemi.

2. C'è stato un momento nel sindacato in cui sembrava che tutto questo venisse alla luce, almeno come presa di coscienza di una crisi le cui soluzioni non erano quelle di normale amministrazione, "la bottega" quotidiana. Il mondo come struttura sociale sfuggiva sempre più a un controllo accentrato e totalizzante; accanto a forme di organizzazione antiche e consolidate, ne nascevano di nuove; deboli

spesso, contraddittorie sempre. Sembrava quindi farsi strada l'idea che per tornare a rappresentare almeno *una parte* e almeno *in parte* questa realtà sociale sempre più complessa, occorresse in primo luogo riconoscere "l'altro" da sé invece di sforzarsi senza successo a rappresentare tutto. Era il periodo in cui nelle organizzazioni sindacali, in particolare nella Cgil, si discuteva della "forma" sindacato, della sua capacità di agire e organizzare la gente in un mondo che non era più riconoscibile, leggibile, interpretabile secondo vecchi codici. Non sono in grado di dire con esattezza quanto nelle coscienze individuali dei singoli sindacalisti (e intendo parlare proprio dei sindacalisti uomini) questa presa di coscienza abbia prodotto. In alcune coscienze individuali probabilmente molto; nella coscienza collettiva delle organizzazioni mi sembra invece molto poco. È scattato un meccanismo, corrispondente a una necessità a livello psicologico anche comprensibile, di autorassicurazione. E ognuno si è autorassicurato a casa propria, tornando alle proprie origini più lontane, nella disperata volontà di ritrovare un "prima" che non c'era più.

4 3. Per le donne il discorso da fare è diverso. Esse hanno costituito l'elemento centrale di quell'"altro" con cui il sindacato degli uomini sembrava aver cominciato a confrontarsi. Quello che è stato chiamato giustamente il "femminismo sindacale" ha rappresentato il tentativo di introdurre in una organizzazione profondamente maschile quanto a cultura, logiche di gestione del potere, stili e forme dell'organizzazione, una rottura. E rottura effettivamente c'è stata, almeno in una fase. Rottura certo parziale e insufficiente: gruppi di donne, attraverso una rete di rapporti fra di loro, all'interno del sindacato e all'esterno con il femminismo, ottenevano una relativa autonomia dentro le strutture sindacali. Questa autonomia era certo ibrida: da una parte nasceva da una vera e propria "occupazione" di spazi nel sindacato degli uomini resa possibile da una mediazione sessuata fra donne; ma, d'altra

parte, si trattava di spazi in qualche modo "negoziati" e "concessi" dal sindacato, nella speranza che non dilagasse, non si diffondesse all'interno di una struttura che restava profondamente maschile, un conflitto tra i sessi molto difficile da controllare e da integrare.

4. Mi chiedo se si possa ancora parlare oggi di "femminismo sindacale". Se penso all'esperienza torinese di Sindacato donna mi sembra possibile. Sindacato donna è infatti secondo me la tappa di un percorso intrapreso a Torino molti anni fa. I passaggi compiuti sono stati molti; se devo riassumerli mi sembra che il più importante sia quello del costituirsi, da parte del gruppo di donne che questa esperienza ha costruito, in *soggetto politico*. Nei primi coordinamenti, le donne del femminismo sindacale di allora avevano introdotto il problema dello "specifico femminile", il problema cioè della particolarità delle donne come corpo sociale. Oggi questo non è più sufficiente: si va sempre più facendo strada l'affermazione di sé delle donne come soggetto politico. Pur povera e riduttiva, la logica delle quote sembra corrispondere nel sindacato (come in altre strutture politiche e istituzionali, ad esempio, nel partito comunista) alla presa d'atto da parte degli uomini dell'esistenza di un soggetto politico femminile separato e distinto da quello maschile (nella bozza di nuovo statuto della Cgil si parla ad esempio di "rappresentanza di sesso"). Il sesso comincia comunque ad essere riconosciuto come principio politico. Ma la logica delle quote, l'ingresso di gruppi di donne nelle strutture direttive del sindacato, può essere molto pericolosa, se non si accompagna ad una nuova mediazione sessuata, questa volta politica, delle donne fra di loro, interna ed esterna al sindacato, che produca forme autonome di organizzazione e di aggregazione.

5. Non ci può accontentare di una assunzione da parte degli uomini "della differenza sessuale come valore"; affermazione che rischia di essere persino

priva di senso se non produce, in una organizzazione politica "mista", ricadute immediatamente politiche. Se il sindacato vuole realmente occuparsi della differenza sessuale deve riconoscere le donne e gli uomini come due soggetti politici e inventare nuove modalità di relazione tra i sessi, in primo luogo interne all'organizzazione sindacale. Non si può collocare la differenza sessuale fra i principi fondamentali, per poi considerarla subito dopo una diversità sociale fra le tante e passare infine all'affermazione rituale del superamento della divisione sessuale del lavoro.

Su quest'ultimo punto mi sembra che la riflessione delle donne debba farsi più attenta. Non è un caso che si parli spesso di divisione sessuale del lavoro e mai di divisione sessuale del potere. Il superamento della divisione sessuale del lavoro di cui si parla è in realtà la vecchia idea della segregazione di un soggetto sessuale debole e inferiore; allude quindi implicitamente a una lenta annessione delle donne al mondo degli uomini, che rischia di negare quegli stessi margini di libertà presenti, sia pure ambigualmente e contraddittoriamente, nella stessa divisione sessuale del lavoro. Eppure, la concezione di "segregazione di un soggetto debole" riferita alle donne è stata da tempo messa in discussione anche da un punto di vista economico. Penso ad esempio a Francesca Bettio che spiega molto bene come il cosiddetto "paradigma della debolezza" riferito alla forza lavoro femminile sia in realtà un'invenzione. E lo spiega proprio con la divisione sessuale del lavoro: se veramente le donne fossero un segmento debole della forza lavoro non si spiegherebbe la loro presenza in alcuni settori produttivi e la loro assenza da altri; le donne, se il paradigma della debolezza fosse vero, sarebbero presenti, a seconda delle diverse congiunture economiche in misura minore o maggiore, in tutti i settori produttivi.

Alessandra Mecozzi. La crisi è visibile, e non da oggi, ma percorre tutti gli anni passati e si è manife-

stata in modi diversi in tutto il corpo sindacale, anche se per ovvi motivi di conoscenza, la mia risposta non può che riferirsi maggiormente alla Cgil. Si è parlato della presenza di "diversi sindacati" e non nel senso delle diverse confederazioni o federazioni di categoria, ma dell'emergere di fratture anche fra parti di lavoratori sindacalizzati e la struttura dirigente, dell'emergere di impostazioni rivendicative e valutazioni del quadro politico e delle "compatibilità" profondamente diversi. Episodio più recente quello che riguarda la discussione sulla piattaforma contrattuale dei metalmeccanici e sulla maggiore o minor corrispondenza degli obiettivi (riduzione di orario, aumenti salariali, qualità dei diritti) alle domande di lavoratrici e lavoratori e alle effettive possibilità del sistema economico e disponibilità di quello politico imprenditoriale. Il conflitto, ancora tutto interno ai gruppi dirigenti costringe anche le donne in una pratica che non ci piace, che è quella della continua mediazione riduttiva, un po' astratta, senza verifica cioè di con chi dovremmo rappresentare, e la necessità di schieramento con il "male minore". Si rischia in questo modo un allontanamento progressivo da una pratica tra donne che è uno strumento, prima ancora che politico, conoscitivo. Quindi logoramento di un processo reale di democrazia. Se non si spezza questo meccanismo, degenerato ma potente, come usa dire una compagna di Milano uscita dal sindacato, diventa impossibile pensare ad una crisi evolutiva del sindacato, ma si apre la strada per un ritorno indietro e comunque per una progressiva centralizzazione autoritaria delle decisioni, che è già in corso, che necessariamente dovrà fondarsi sul rafforzamento organizzativo dei "vecchi" soggetti politici costitutivi del sindacato e sull'irrigidimento burocratico delle strutture. Questo, in palese e stridente contrasto con le enunciazioni, pure contenute in molti documenti, circa "la differenza sessuale", e i propositi di riforma. Diventerà più pressante una politica del "controllo" piuttosto che una politica di partecipazione creativa senza la quale è del tutto contraddittorio parlare di pluralismo, che si riduce

invece ad una spartizione più o meno ben accetta, a volte non comprensibile, tra le diverse componenti partitiche o gruppi di potere. In questo processo non c'è dubbio che le donne, intese come corpo politico pur percorso da molte differenze, rappresentano l'elemento tendenzialmente meno controllabile, anche perché più sconosciuto. Che cosa fanno gli uomini dell'esperienza sociale e storica dell'intreccio tra produrre e riprodurre? Quindi di una concezione del "tempo" legata a questo intreccio, con rigidità e desiderio di flessibilità e autodeterminazione completamente inediti rispetto all'esistente? È un tema che apre conflitto e che va percorso, cercando soluzioni innovative e di rottura rispetto ad una cultura industrialistica che sempre fa degli individui variabili dipendenti di macchine e impianti, non realizzando necessariamente la maggiore efficienza, ma solo la maggior costrizione.

Terreno di ancor più evidente conflitto, ma che ritengo con una potenzialità evolutiva, quello che ci oppone a forme e relazioni della politica che non abbiamo costruito né contribuito a costruire noi e che in modo molto generale possiamo definire originate da un patto politico tra uomini. Se si parla e si vuol costruire un sindacato della "differenza sessuale" non può che essere ipotizzato un nuovo patto politico tra uomini e donne che assuma la cultura del lavoro/lavori femminili e della politica delle donne come uno dei soggetti contraenti e che ha quindi bisogno di un patto sociale e politico tra donne dentro e fuori dai sindacati di qualità superiore e con norme più chiare di quanto realizzato finora.

Vorrei citare a questo proposito quanto ha espresso con molta chiarezza Vicky Franzinetti di Sindacato donna a Torino e che esamina gli errori di analisi e valutazione del sindacato rispetto alle donne e i termini di ciò che chiamiamo una politica della differenza che sicuramente rappresenta il punto di maggior incomunicabilità con le organizzazioni dominate dal maschile.

Infatti il sindacato, con la sua carica omologatrice e la sua ambizione/presunzione di rappresentanza

"generale" arriva fino ad ammettere, negli ultimi anni, che ci sono molte diversità che vanno rappresentate al proprio interno: le donne sarebbero una di queste come i giovani, gli anziani, gli handicappati, recentemente gli immigrati e, con un salto completamente illogico, la piccola impresa.

Le donne sono insomma una delle tante minoranze. In questa affermazione e, se lo è, scelta politica, ci sono molteplici errori. C'è in primo luogo una confusione tra il corpo politico delle donne, che è realmente una minoranza, e il corpo sociale che, essendo donne il 51% della popolazione, è decisamente una maggioranza. È così che interessi e obiettivi delle donne sono valutati o svalutati come quelli di una minoranza, mentre spesso riguardano la metà della società. C'è in secondo luogo un errore di analisi in quanto, assimilando le donne agli anziani, immigrati, handicappati, giovani esclude in qualche modo che la differenza sessuale attraversi ogni gruppo sociale e non distingue alcune diversità transitorie e limitate, come quelle derivanti dalla professione, età, stato di salute, da una differenza originaria e strutturale quale è quella di sesso.

Parlare delle donne come di una minoranza ha quindi un forte significato politico e suggerisce la ricerca di "diritti specifici" piuttosto che quella di diritti universali; di diritti, dunque, che non incidono, sul resto della popolazione o su nessuna altra minoranza.

Correggere questi errori non è certo un fatto scolastico né di breve periodo, ma il risultato di una battaglia politica e culturale, in cui anche gli uomini devono prendere posizione e differenziarsi esplicitamente.

Quando parlo di patto sociale tra donne penso in primo luogo alla valorizzazione del lavoro cosiddetto "riproduttivo" che è escluso dal patto sociale vigente tra gli uomini, che viene valutato secondo un valore di famiglia e sottovalutato quando viene svolto rispetto al mercato, cioè da donne (o uomini più raramente) non appartenenti alla famiglia. Vanno in questa direzione sia le ipotesi rivendicative relative

ad una consistente riduzione dell'orario di lavoro sia quelle ancora da costruire, in particolare nel pubblico impiego e nei servizi, sul riconoscimento di pari salario a lavori di pari valore.

Nel primo caso infatti si dà una possibilità per una effettiva e più equilibrata redistribuzione di molti lavori femminili e familiari tra donne e uomini, giacché non tutto deve e può o vogliamo che sia trasformato in "servizio" esterno; nel secondo si punta ad innalzare economicamente e socialmente lavori tradizionalmente femminili. Si tratta certo solo di piccoli passi, insufficienti a ridefinire una negoziazione dell'attuale iniquo contratto sociale tra uomini e donne che si chiama divisione sessuale del lavoro, in cui l'iniquità (come ha detto in un bell'intervento Nicoletta Giorda a un convegno su "Partecipazione politica e rappresentanza" con donne nicaraguensi) non sta tanto nella divisione di compiti sociali quanto nelle condizioni (inique) che regolano tale divisione. Ma ciò che è più importante è aver cominciato a pensare al lavoro riproduttivo come un "terreno per le donne non più di maledizione storica ma di negoziazione politica sociale ed economica".

Sono terreni su cui penso possibile e desiderabile un nuovo livello di lavoro comune tra le donne di diversi sindacati che con culture diverse del lavoro femminile si sono misurate e si misurano da anni.

Credo ad esempio che avrebbe molto significato aprire le organizzazioni sindacali (la Cgil che conosco meglio non lo prevede nel suo statuto) all'adesione della lavoratrice casalinga.

E, tanto per cominciare, aprire una discussione con le associazioni di casalinghe esistenti, alla base della quale c'è un punto per noi essenziale: riconoscimento del lavoro, non del ruolo.

Quando parlo di un patto politico tra donne penso ad una comunicazione più intensa tra le donne nel sindacato e quelle che fanno politica e cultura fuori di esso, con un reciproco sforzo di disidentificazione dai propri ruoli, con un rafforzamento del proprio senso di appartenenza a un mondo "delle donne" che è segnato vistosamente da differenze

molteplici e da produzioni diverse che rappresentano un punto forte della perdurante vitalità del femminismo in Italia, e a cui non vogliamo rinunciare. La mia esperienza mi dice che autonomia e contrattualità delle donne nel sindacato non vivono e agiscono se non a queste condizioni, un rapporto permanente, di incontro, scontro, scambio tra "dentro e fuori", misurandoci tutte con quelli che Laura Balbo aveva una volta definito i tre lavori principali delle donne oggi: produzione, riproduzione, lavoro intellettuale. Se mettiamo "la differenza" al lavoro, potranno essere prodotti anche quei nuovi modelli e nuove politiche di cui c'è davvero bisogno.



Editori Riuniti

Anna Larina

Ho amato Bucharin

La grande vicenda di un amore e di una fedeltà che proseguono per mezzo secolo nel silenzio che solo ora si rompe. Oltre la morte e l'infamia della persecuzione, una storia d'amore che è anche storia politica e civile lucidamente vissuta.

«Albatros» Lire 28.000

CHIARA SARACENO
**CRESCERE
 COME DONNE OGGI**
 LE NUOVE CONDIZIONI
 DI UNA
 SOCIALIZZAZIONE
 AMBIVALENTE

“Ho capito che chissà quando – forse non di colpo, forse solo oggi definitivamente – si sono spezzati i cavi che avevano fissato a certi attacchi la rete della nostra vita. Cavi che si possono definire non solo dispositivi di sicurezza, ma anche catene. Quelli prima di noi ne sarebbero stati trattiene e insieme vincolati per sempre; quelli dopo di noi hanno tagliato i cavi e ora si vedono liberi di fare e non fare a piacer loro. Noi non avremmo mai più potuto contare su quei vincoli, ma nemmeno sbarazzarcene completamente, non foss'altro che per nostalgia.

Christa Wolf, *Il guasto*, p. 90

Le parole della Wolf si riferiscono alle differenze generazionali nella esperienza degli intellettuali tedesco-orientali, rispetto alle vicende prima del nazismo e poi dello stalinismo: una esperienza del tutto specifica. Esse tuttavia mi sembrano anche in qualche misura una metafora della esperienza, e delle percezioni del cambiamento avvenuto, delle donne che si trovano oggi nella generazione di mezzo e che guardano alle più giovani e alle ragazze – alle loro figlie, o alle loro allieve: con un misto di invidia, ma anche di timore, per l'apparente assenza di quegli impacci, di quei vincoli, che tuttavia costituivano anche una specie di rete di protezione, di segnaletica sociale e psicologica, contro cui hanno, abbiamo, lottato per modificarla, e che oggi ci sembra di consegnare come assenza priva di elaborazione e memoria (e di fatica?) appunto alle generazioni più giovani.

Questa assenza ci appare insieme come la libertà

che avevamo sognata e come una superficialità smemorata e inconsapevole; la (apparente?) maggiore facilità del vivere delle nostre figlie e allieve ci coglie insieme fiere e rancorose, liete e spaventate; ed anche ci appare talvolta come in qualche modo irriconoscibile rispetto ai nostri progetti e ai nostri sogni (e con Bettelheim scopriamo che i figli del sogno sono sempre diversi da quelli sognati, anche a motivo del sogno e delle pratiche che questo ha messo in moto). Questa nostra ambivalenza rispetto alle condizioni e modi dell'esperienza di coloro che vengono dopo di noi e che dalla nostra esperienza sono in qualche modo eredi, è una delle facce, degli elementi, della socializzazione ambivalente delle nuove generazioni di donne: una delle più pervasive e sottili, anche se forse la più nascosta e la meno chiaramente individuata. Essa si accompagna e sovrappone al messaggio e attesa di assenza di vincoli di appartenenza di sesso (in termini di ruoli e percorsi ascritti) con cui si tende appunto a descrivere e percepire l'esperienza delle generazioni femminili più giovani. L'assenza, o modifica, dei vincoli specifici sperimentati dalla generazione di mezzo sembra infatti presentarsi, allo sguardo sociale come alla percezione individuale, anche delle stesse giovani, come assenza di vincoli – di vincoli specifici di sesso intendo – *tout court*. Le più giovani appaiono alle donne più grandi, alle loro madri e alle loro insegnanti, insieme come prive di compiti di trasformazione di una condizione che è stata loro “donata” come già trasformata, e come piene di responsabilità verso il mandato di fare del loro meglio per utilizzare questo dono.

Il discorso sulle attese dei padri e degli insegnanti maschi da un lato, dei coetanei dall'altro, dovrebbe essere sviluppato a parte. Mi limito qui a segnalare che anche da parte degli uomini della età di mezzo più consapevoli delle trasformazioni intervenute nei comportamenti e condizione femminile, anche perché li hanno sperimentati concretamente nella loro vicenda biografica e di relazione, vi è una attesa che le loro figlie e allieve si comportino coerentemente

con le risorse che le loro madri hanno conquistato – o che i loro padri si sono lasciati strappare/hanno ceduto. Ed ogni venir meno a questa attesa (e ai termini di essa) viene letta facilmente come fallimento, o come conferma che una donna è pur sempre una donna, che quelle rivendicazioni erano sbagliate, quelle pretese mal fondate.

Al vincolo della “condizione sociale” sembra essersi sostituito quello di una attesa di realizzazione, di una “storia di successo”, i cui criteri sono stati elaborati dall'interno delle vicende e dei sogni delle generazioni più grandi. Ciò non è vero solo per i modelli e le attese più specificamente emancipativi, i più diffusi a livello di senso comune e di pratiche concrete, ma anche dei modelli e delle attese che provengono da quella parte della cultura femminista che si ispira alla concezione della radicalità della differenza sessuale, e che perciò vede la libertà della donna nel suo identificarsi con il proprio sesso e con le proprie simili, senza illusioni e tentazioni non solo di omogeneizzazione, ma di scambio e reciprocità con l'altro sesso. In questo caso il mandato intergenerazionale di libertà è quello di una identificazione totale con il proprio sesso assunto come autonomamente significante, ogni deviazione dalla quale è percepito come incapacità, attardamento, se non tradimento *tout court*.

Che il modello sia quello della emancipazione o quello della differenza, l'appartenenza di sesso sembra così consegnata alle generazioni più giovani insieme come un contenuto che non chiede che di essere realizzato, esplicitato, e come priva di quei vincoli sociali e storici che avevano impacciato le generazioni precedenti. Paradossalmente, tuttavia, l'implicito mandato di continuità espresso in tale consegna, come continuazione di un cammino le cui tappe principali sono già state superate e la cui meta è già segnata, rende difficile alle più giovani riconoscersi, iscriversi appunto in una qualche continuità: vuoi perché accolgono in pieno il giudizio di cammino, trasformazione ormai compiuta, che perciò le pone in condizione di totale alterità, irricono-

scibilità delle esperienze rispetto a chi le ha precedute; vuoi perché, data la piccola o grande differenza delle loro esperienze quotidiane e di crescita rispetto alle donne più grandi, ed anche la particolare fase della vita in cui si trovano (in cui l'altro, e l'altro sesso, sono così importanti per la definizione della propria identità), non si riconoscono in una appartenenza di sesso racchiusa nell'ottica della differenza (cioè della totale alterità all'uomo), per quanto liberamente assunta; vuoi, infine, perché, cresciuta nel codice dominante della emancipazione e/o della differenza orgogliosamente conclamata, faticano a trovare un codice in cui esprimere, a se stesse prima ancora che alle generazioni maschili e femminili più vecchie, i vincoli da cui si sentono ancora impacciate, le differenze che percepiscono senza saperle nominare, le disuguaglianze che soffrono oscuramente e che si presentano loro insieme come “ovvie” (le attese differenziate dei genitori e/o degli/delle insegnanti, le discriminazioni di taluni settori occupazionali e/o scolastici, la sensazione, quando non la concreta esperienza, di rischio in taluni spazi insieme liberi e non protetti) e come indicibili come esperienza collettiva e che perciò rischiano di aver espressione solo nel codice del fallimento, della sfortuna, della incapacità, della sventatezza individuali.

La socializzazione ambivalente: una esperienza femminile ricorrente?

Quelle che io chiamo le nuove condizioni di una “socializzazione ambivalente” si collocano appunto all'incrocio tra condizioni sociali che hanno ridefinito le *chances* e i percorsi femminili, le attese sociali, individuali, intergenerazionali su queste stesse *chances* e percorsi, e i codici simbolici in cui queste trasformazioni, inclusi i nuovi *mix* di rigidità e flessibilità in cui si muovono le ragazze, vengono espressi e restituiti alle diverse protagoniste coinvolte, *in primis* alle donne nelle diverse posizioni generazionali e con diverse responsabilità sia nel processo di elaborazione e trasmissione culturale che nelle istitu-

zioni e luoghi della formazione e del lavoro.

Ricordo che il termine "socializzazione ambivalente", specificamente riferito alle ragazze, fu coniato da Myrra Komarovsky negli anni cinquanta, per descrivere l'esperienza delle ragazze statunitensi che entravano in massa nella scuola e che erano esposte a modelli socializzativi e a processi formativi uguali a quelli dei loro coetanei, e negli stessi luoghi (nelle scuole e classi miste), avendo accesso per la prima volta a livello di massa a quella che, nei termini di Erikson si potrebbe chiamare una moratoria psicosociale: a un lungo periodo in cui l'identità adulta futura rimaneva come sospesa e non definiva integralmente spazi e attività aperti all'esperienza. Contemporaneamente, tuttavia, continuavano ad essere esposte a messaggi e attese specifiche di sesso, relativamente al loro comportamento quotidiano (sessualità, abbigliamento, modi di atteggiare il corpo, di passare il tempo libero, ecc.) e soprattutto al loro comportamento futuro. L'attesa "normale" del matrimonio e della maternità, mentre ridefiniva (restringeva?) l'esperienza di crescere in gruppi misti come una forma sofisticata, "moderna", di apprendimento alla scelta del compagno e al corteggiamento, come anticipazione della vita di coppia, spostando il rischio della competizione nella prestazione con i maschi a quello "più normale" della competizione per i maschi tra donne, ridefiniva anche le effettive opportunità aperte da una formazione apparentemente neutrale e uguale a quella dei maschi: in vista del matrimonio, non si proseguivano gli studi, o si sceglievano percorsi brevi, o corsi "adatti alle donne", cioè che non richiedessero lunghi anni di investimento e avessero sbocchi professionali compatibili con il matrimonio e la maternità.

Simonetta Piccone Stella ha in parte descritto le caratteristiche di questa socializzazione ambivalente per gruppi privilegiati di donne italiane negli anni cinquanta, indicandone non solo, appunto, le ambivalenze e contraddizioni (ammesse nei luoghi maschili della formazione e della politica, le giovani dovevano insieme dimenticarsi di essere donne e com-

portarsi da "vere donne", cioè capaci di sposarsi, di fare le madri), di cui la negazione del corpo espressa dal grembiule nero imposto alle ragazze a scuola e in molti uffici era forse il simbolo più paradossale (perché proprio cancellandone il corpo se ne evidenziava la presenza e irriducibile differenza, oltre che rischiosità). Ha indicato anche gli scarti che quelle ambivalenze e censure producevano nell'esperienza e nella conoscenza, i varchi che aprivano nelle maglie di una socializzazione non più compattamente coerente – la fecondità (di cui le più vecchie tra noi hanno nostalgia?), in fondo, del processo di forzata estraneizzazione che una o più generazioni di donne ha attraversato per riconoscersi e farsi riconoscere come soggetto non ovvio, non dato-per-scontato. Non a caso il codice della trasgressione è stato a lungo, fino alla generazione delle donne divenute adulte negli anni settanta, il codice della sfida e della resistenza delle donne ad un percorso assegnato come destino.

Normalità e trasgressione

Ci si può chiedere se l'ambivalenza non sia una caratteristica specifica della socializzazione, in quanto nessun processo di trasmissione, per quanto autoritario, può del tutto celare o risolvere il dato di novità costituito dallo scarto generazionale. Potremmo soprattutto chiederci se le donne non siano sempre state oggetto di una specifica forma di socializzazione ambivalente, nella misura in cui, sia pure in modi storicamente e socialmente molto diversi, la socializzazione alla maternità non ha mai del tutto, anche nei periodi di massima ideologizzazione esclusiva, eliminato la necessità di una socializzazione ad una certa competenza economica, alla disponibilità/capacità di lavoro remunerato, ove le circostanze della famiglia lo richiedessero. E, come è stato osservato dalle analisi degli anni sessanta, la stessa socializzazione ai ruoli domestici era lungi dall'essere priva di ambivalenze e tensioni: che si trattasse della tensione tra la figura di moglie e quella di madre, tra la dipendenza economico-sociale e l'autonomia pratica, tra attese

affettive e attese di prestazioni di lavoro domestico, e così via.

Se questo è vero, potremmo dire che la novità non è l'ambivalenza dei processi e modelli di socializzazione, ma i contenuti che di volta in volta la definiscono, o la fanno percepire come tale (analogamente si spostano, modificano, i contenuti e confini della trasgressione). Negli anni cinquanta, appunto, l'ambivalenza si esprimeva tra un messaggio di uguaglianza di esperienze e opportunità ed una diversificazione di percorsi effettivamente aperti, di destini effettivamente assegnati e percepiti come normali; e più sotteraneamente, tra un messaggio di uguaglianza, sia pure nella forma di omologazione, e uno viceversa di una differenza così radicale da dover essere esorcizzata vuoi nella censura, vuoi nella esplicitazione di comportamenti "normali". Come ha ricordato Piccone Stella, la de-sessualizzazione delle intellettuali e delle politiche era speculare e complementare alla affermazione di normalità attraverso il matrimonio e la maternità, anche se i due percorsi erano praticati in modo diverso nelle varie sotto-culture dell'Italia del tempo ed erano anche diversamente legittimati (una donna che non si sposava, che non riusciva a "trovare" e "tenersi" un uomo, senza farsi suora, era comunque una donna mancata, per quanto professionalmente o politicamente riuscita). Di conseguenza, la "trasgressione" negli anni cinquanta e sessanta si esprimeva vuoi nel prendere sul serio il messaggio di uguaglianza relativo alle opportunità e capacità formative e professionali, dedicandosi allo studio, al lavoro, alla politica, come se queste potessero dare struttura e contenuto alla propria identità come donne, così come lo davano alla identità degli uomini; vuoi nel rifiutare l'equazione sessualità-matrimonio, esplicitando fino in fondo viceversa il modello di femminilità seduttiva proposto sia dalla nascente cultura dei consumi che dagli esperti matrimoniali.

L'ambivalenza interna al modello di emancipazione

Da questo punto di vista, e un po' contro-intuiti-

vamente, gli anni settanta, che pure vedono l'esplosione del femminismo, sembrano segnati da ambivalenze di minor portata innovativa e anche meno radicali. Si assiste infatti piuttosto ad una estensione di massa dei processi di socializzazione ambivalente sperimentati dalle coorti precedenti, nella misura in cui per la prima volta le ragazze entrano in massa nella scuola e tendono a restarci più a lungo delle loro madri e sorelle maggiori, e contemporaneamente si dischiudono loro canali occupazionali (soprattutto nel terziario dei servizi) prima inesistenti. Quote crescenti di ragazze possono, come i loro coetanei, pensare in termini di un percorso scuola-lavoro. Le ambivalenze sembrano derivare non solo dal perdurare di stereotipi familiari, sociali, scolastici, del mercato del lavoro, che discriminano sia a livello di formazione che occupazionale e che comunque continuano a definire le ragazze come future mogli e madri, ma da un lato dal fatto che, pur allevate in questi stereotipi, esse si trovano nelle circostanze di dover/poter scegliere, combinare, rischiare, senza avere ancora ben in mano (e nella testa) modelli consolidati di comportamento, di equilibrio, di modi di essere e di sentirsi. Dall'altro, le ambivalenze, almeno per chi ne è coinvolta, derivano dalla stessa esistenza del movimento femminista, che pure costituisce un elemento e un fenomeno di socializzazione di massa – e che è stato favorito dalla immissione di massa delle donne nella scuola. Il femminismo, mentre rivendica il diritto ad entrare nei luoghi degli uomini, li denuncia contemporaneamente come tali. L'ambivalenza non sta più tanto nel doppio messaggio di uguaglianza e differenza, ma in quello stesso di uguaglianza: sta nel modello di emancipazione in quanto "censura" la donna. E perciò, per quanto riguarda la scuola, non sta tanto nel dare accesso al sapere ma nel contempo negarvi riconoscimento e sbocchi adeguati, o pari a quelli garantiti ai maschi, ma nel dare accesso ad un sapere da cui l'esperienza femminile è esclusa sia come contenuto che come elaborazione. Analogamente per il lavoro e la politica. L'ambivalenza, in altri termini, nasce non solo dall'essere marginali, o discriminate, ma dall'es-

sere estranee, dal non potersi riconoscere nei luoghi e negli strumenti che pure si vogliono acquisire, o che sono necessari per muoversi con competenza sociale. Ma questo è vero anche per coloro che sono oggi giovani e in formazione?

Le ragazze che oggi sono nella scuola e nei luoghi di formazione, mentre ancora possono incontrare, da parte delle istituzioni, e da parte di uomini e donne più grandi, di padri e madri, di insegnanti dei due sessi, attese discriminanti e differenziate, o atteggiamenti di neutralità che in realtà le cancellano come donne (mentre non cancellano mai i maschi come uomini), devono anche fare i conti con questo doppio messaggio di diritto e di estraneazione rispetto ai luoghi e modi del sapere e della formazione, così come agli sbocchi – occupazionale e sociale – che essi prevedono. Questo doppio messaggio, per altro, è ulteriormente complicato da una più generale, e niente affatto univoca, revisione critica dei modelli formativi e dei fondamenti epistemologici di molte discipline che, se poco o nulla ha investito la prassi scolastico-formativa, è entrata nel circolo della comunicazione colta e della autocoscienza di molti educatori. A ciò si aggiunga che le trasformazioni del mercato del lavoro stanno in larga misura modificando anche i modelli di percorso e transizione scuola-lavoro e i modelli stessi di vita adulta, così che le forme di critica specifica di sesso delle generazioni più vecchie non sempre trovano corrispondenza nelle esperienze ed attese di quelle più giovani.

Nuove generazioni, maschi e femmine, in formazione

Più che prive di vincoli, le generazioni più giovani, in particolare le donne, appaiono prive – nel senso che non li ricevono già pronti – di segnaletica (anche da modificare) attendibile e di codici interpretativi adeguati a leggere la realtà in cui si muovono e in cui devono progettare la propria vita, mentre devono fare i conti con una segnaletica e codici insieme rigidi e confusi. Ogni processo formativo dovrebbe porsi, ac-

canto al compito della trasmissione e produzione di conoscenze e competenze specifiche, anche il problema di quali strumenti fornire per la elaborazione, appunto di codici interpretativi, di mappe cognitive, adeguati alla situazione in cui i soggetti si muovono. La carenza (dei formatori e degli adulti) a questo livello è una situazione che le ragazze in larga misura condividono con i loro coetanei, ma che in parte è diversa, in quanto si riferisce a storie culturali, a modelli di comportamento e identità ereditati diversi, ma anche in quanto deve elaborare la propria specifica appartenenza di sesso rispetto alle condizioni, vincoli, opportunità, esperienze, comuni. Il che non significa che anche i maschi non debbano effettuare una operazione parallela e speculare e che anche ciò entri nei processi di socializzazione femminile. Anzi, forse questa è la prima generazione nella storia in cui anche l'essere maschio viene esplicitamente proposto come una esperienza specifica, diversa non necessariamente perché superiore o completa, rispetto alla parzialità/inferiorità femminile. È la prima generazione in cui i maschi da un lato vedono un numero crescente di coetanee "uguali a loro", con gli stessi diritti, competenze, oltre che abitudini e gusti; dall'altro le sperimentano, almeno in parte, come socialmente "forti" e non mimetizzate vuoi in atteggiamenti di dipendenza, vuoi in atteggiamenti di auto-censura, o di pura omologazione. Le anticipano come competitive nel mercato del lavoro; iniziano a sperimentarne la presenza nei luoghi formativi tradizionalmente maschili (le scuole tecniche più prestigiose e qualificanti, talune facoltà universitarie pressoché monopolizzate dai maschi). Per quanto si tratti ancora di fenomeni minoritari, di cui le ragazze spesso pagano costi più o meno pesanti (in termini di isolamento, di aspettative beffarde e/o eccessive da parte di compagni e insegnanti), il loro effetto-simbolo non va trascurato per l'autocoscienza maschile. Ed anche a livello più normale e quotidiano, i ragazzi incontrano le ragazze sempre più su un piano di parità, anche a motivo sia della maggiore libertà di movimento che delle maggiori aspettative di prestazione scolastica e

professionale che le famiglie, se non sempre gli insegnanti, hanno nei confronti delle ragazze e che si riflettono con un senso di maggiore (auto-)legittimazione da parte delle ragazze stesse, che le rende anche più sicure nel muoversi, appunto, come ragazze (e non come non-ragazzi) nel mondo che condividono con i loro coetanei.

Anche se solo nell'abbigliamento e nel linguaggio del corpo, la generazione delle ragazze contemporanea è ben lontana da atteggiamenti di negazione o mascheramento della propria femminilità, tipici non solo delle ragazze con il grembiule nero e i severi *tailleurs* degli anni cinquanta, ma anche dalle ragazze che non volevano apparire "femminili" e seduttive degli anni sessanta e settanta. Il gioco dell'uguaglianza, per le generazioni più giovani, va "naturalmente" insieme a quello della seduzione della differenza, e i giovani maschi devono farvi i conti altrettanto, se non più, delle loro coetanee. Anche su questo gli adulti, maschi e femmine, non hanno adeguatamente riflettuto e tanto meno hanno elaborato codici interpretativi adeguati e trasmissibili. In questa sede posso tuttavia accennarvi solo di passata, o meglio come dato di contesto della socializzazione delle ragazze e delle forme specifiche di ambivalenza che lo caratterizzano.

La scuola e la transizione scuola-lavoro come fonte di messaggi ambivalenti

Per quanto attiene alla scuola, è noto che le ragazze hanno ormai effettuato il "sorpasso" dei ragazzi nei tassi e durate di scolarizzazione. Perciò non si può più utilizzare la minor formazione femminile né come indicatore di una minor propensione delle ragazze a studiare e a investire tempo nella formazione, né come causa della loro posizione marginale nel mercato del lavoro.

L'analisi tuttavia dei corsi in cui sono presenti le ragazze, a parte i licei (ove pure va segnalata la crescente presenza di ragazze nel liceo scientifico, divenuto ormai realmente misto), indica come nelle scuo-

le medie superiori di tipo professionalizzante persistano *curricula* femminili e maschili, anche se con spostamenti in atto (ragioneria, geometri), ove i più impermeabili sono proprio quelli frequentati dai ceti più modesti: tutte ragazze negli istituti professionali per il commercio, spesso in specializzazioni che, dopo il *boom* dei primi anni sessanta (segretarie, dattilografe, ecc.) sono divenuti vere e proprie strade chiuse. Tutti ragazzi negli istituti tecnici industriali. Analoghi fenomeni avvengono nella formazione professionale, ove le cose sono complicate dalla causalità e/o discrezionalità con cui i vari tipi di corsi sono distribuiti a livello locale. Se la presenza o assenza dei corsi che offrono qualifiche più spendibili sul mercato avvantaggia, e viceversa deprivilegia sia i ragazzi che le ragazze che vivono in luoghi diversi, la minor mobilità in generale ancora oggi consentita dalle famiglie alle ragazze giovani, e la speculare maggiore difficoltà a trovare alloggi convenienti e accettabili per le famiglie, unita alla loro troppo recente e fragile legittimazione ad una formazione professionale e culturale adeguata, rende maggiormente difficile ad una ragazza superare l'*handicap* di non avere determinati corsi nella propria zona di residenza, come hanno indicato diverse ricerche.

D'altra parte, non sempre il messaggio di uguaglianza sembra funzionare così come promette. Come hanno mostrato molti studi sul mercato del lavoro femminile, se taluni settori iper-femminilizzati sono "a rischio" o ormai chiusi, altri – i servizi, la pubblica amministrazione – sono viceversa quelli che hanno conosciuto sia la maggiore protezione che maggiore espansione, ed anche quelli più aperti a una carriera femminile (viceversa difficile in settori prevalentemente maschili). Perciò una ragazza può chiedersi se vale tanto la pena di fare la fatica di stare in una scuola tutta maschile per imparare a fare la saldatrice, quando l'estetista, la parrucchiera, la programmatrice hanno *chances* altrettanto buone, se non maggiori, di avere un lavoro. Analogamente, una ragazza può chiedersi se valga davvero la pena di fare la fatica di seguire ingegneria, che certo offre sbocchi professio-

nali sicuri, ma anche molte discriminazioni alle donne, dato che si tratta di un mondo tutto maschile, mentre una laurea in legge o in economia può offrire sbocchi altrettanto sicuri, ma meno isolati e faticosi in termini di visibilità e socialità. Anche lo sconvolgimento dei tradizionali schemi di lettura della segregazione occupazionale, ad opera non solo di chiavi di lettura più raffinate, ma delle modifiche del mercato del lavoro, costituiscono uno dei messaggi ambivalenti rivolti alle generazioni più giovani.

All'interno stesso dei processi formativi la chiarezza della distinzione tra approcci egualitari e approcci differenziati non appare più chiara ed univoca. Se le ragazze accetterebbero con fatica o rifiuterebbero del tutto una istituzione scolastica programmaticamente mono-sesso, spesso sono impreparate a fare i conti con il concreto funzionamento – in termini di relazioni, di aspettative degli insegnanti, dei coetanei, delle altre ragazze, della stessa propria capacità a esprimersi e a far fronte ad eventuali comportamenti/necessità di competizione – dei contesti misti nelle circostanze e sui problemi tradizionalmente definiti a dominanza maschile. Ricerche effettuate in altri paesi hanno mostrato che nell'apprendimento, ad esempio, della informatica gruppi mono-sesso funzionano meglio, per le ragazze, di quelli misti. Nei secondi, infatti, di fronte alle difficoltà le ragazze (e gli insegnanti, e i coetanei) sono pronte ad adagiarsi/nascondersi dietro allo stereotipo della minor capacità femminile, perciò a cedere ai maschi, che avendo così più possibilità di provare, apprendono di più. Nei contesti monosesso invece tale scappatoia non è consentita, laddove sia la competizione che la collaborazione tra ragazze può funzionare (così come avviene tra ragazzi). Si tratta di una scoperta e di una soluzione pratiche, che non si riferiscono a nessuna particolare teoria del cervello e delle capacità dei due sessi. Può anche essere una soluzione transitoria e locale, relativa, cioè a particolari circostanze di culture e rapporti di sesso. Ed anche questa è una indicazione metodologica: la questione di come superare i limiti di una uguaglianza astratta e falsamente neutrale, in ogni caso, appare essere non

tanto o solo quella di integrare il *curriculum* culturale e degli studi con l'esperienza femminile (nella storia, letteratura, ecc.), in un modo che le ragazze vi possano riconoscere una appartenenza e un senso propri, ma di consentire alle ragazze di funzionare come individui competenti, di provare le proprie capacità e interessi, eliminando o superando quelle circostanze che favoriscono in tutti i soggetti coinvolti (le ragazze, ma anche i ragazzi ed anche gli/le insegnanti) il senso di allocazioni univoche e apriori di competenze. Ciò non significa assumere come modelli di competenza privilegiati quelli maschili: al contrario. Mentre favorirebbe l'acquisizione di competenze anche da parte di chi nel processo formalmente egualitario ne sarebbe escluso o marginalizzato, mostrerebbe la varietà dei modi di allocazione e apprendimento delle diverse e parziali competenze, senza privilegiarne né una, né un sesso.

La scarsità di adulte di riferimento

Un'altra circostanza produttrice di ambivalenza nel processo di socializzazione è che mancano, o sono molto scarse, "mentori" femminili diversificati e pienamente legittimati, che possano in qualche misura funzionare non solo o tanto come modelli di ruolo, ma come riferimenti per una socializzazione anticipatoria. Certamente l'esperienza delle ragazze oggi, come e forse più di un tempo contiene immagini di donne forti, dentro o fuori la rete familiare (anche se ci sono più esperienze di madri che danno di sé una immagine di debolezza, di rinuncia, di quanto non ci si aspetterebbe). Ciò che manca è l'ovvietà di una forza femminile che né ha bisogno di "gridarsi" per legittimarsi, né si trova sempre sull'orlo di trasformarsi in una minaccia, o in una macchietta; la madre forte che diviene intrusiva e prepotente (o che rende il padre debole), la donna riuscita, di successo, che non solo è troppo lontana dall'esperienza comune, ma anche sembra poco femminile (ci sarebbe da pensare sui connotati negativi assegnati, anche da parte femminista, alla immagine della donna *manager* di suc-

cesso). Questa scarsità, d'altra parte, non può essere avviata con una autoproclamazione di sé come modello, o come "maestra", da parte di alcune. Va costruita nella ovvietà di esperienze diversificate di donne. È un processo già in corso, ma né ovvio, né sufficientemente sedimentato e che alle ragazze appare forse ancora troppo segnato dalla fatica, dalla non ovvietà della auto-affermazione, per apparire come un modello, un percorso desiderabile. Piuttosto, mi sembra che molte ragazze vedano in se stesse, nella loro esperienza (certo, apparentemente senza memoria e "riconoscenza" per chi ha aperto loro la strada, ma non è forse un inevitabile passaggio di crescita?) i tratti di questo ovvio porsi nel mondo come soggetti il cui sesso non è un vincolo da superare o di cui occorre affermare, provare la positività.

La stessa cultura femminista, con la sua critica della omologazione, del resto, ha paradossalmente contribuito a rendere difficile una ovvia legittimazione della forza femminile ponendo spesso delle condizioni insieme non chiare (specie agli occhi di persone, in formazione, che hanno bisogno di immaginarsi, provarsi in varie vesti e ruoli per potersi progettare o per poter investire) e vincolanti. Alle ragazze viene oggi insieme detto che possono fare e diventare tutto, ma, oltre ad incontrare non pochi vincoli materiali specifici per il loro sesso sulla propria strada, né hanno davanti a sé modelli facilmente praticabili/accessibili, né hanno garanzie sulla legittimità, accettabilità dei diversi modelli, da parte sia degli uomini sia delle donne. Mentre ci sono donne, madri, insegnanti, che propongono un modello di donna "perdente" o subalterno, o inesistente, ce ne sono altre che sembrano avere ben chiaro in testa che cosa è una vera donna, non omologata. Così, paradossalmente, oggi come ieri, anche se per opposti motivi, le ragazze sono sempre esposte al giudizio di voler diventare dei maschi, di comportarsi da maschi, quando non corrispondono al modello di donna di chi le guarda.

Contemporaneamente rimane sospesa sul loro capo da un lato la valutazione negativa che "non sono come i maschi", dall'altro la scappatoia ad eventuali

frustrazioni, o incertezze, rispetto al proprio futuro, nella tradizionale identificazione di ruolo femminile. Come è stato osservato, il milione e mezzo di casalinghe tra le giovani tra i 14 e i 29 anni che Garelli ha individuato analizzando i dati Istat, non segnalano tanto direttamente una discriminazione delle ragazze e giovani sul mercato del lavoro, quanto uno specifico modo offerto alle donne, anche molto giovani, e non agli uomini, di ridefinire uno statuto altrimenti incerto. Là dove un ragazzo si definirebbe in cerca di occupazione, una ragazza incerta sui propri desideri e sul proprio destino, può definirsi come casalinga, anche se ha quattordici anni. Ciò fornisce uno statuto riconosciuto, ma anche chiude precocemente l'orizzonte dei possibili. Il fatto che ciò avvenga più frequentemente nel sud conferma la funzione auto-legittimante, ancorché perdente e depressiva, di questa ambigua scappatoia offerta alle ragazze.

Naturalmente, la situazione non è omogenea non solo per classe e ceto, ma anche per situazione territoriale, così che anche da questo punto di vista le esperienze possono essere molto diverse tra coetanee che vivono in luoghi diversi (ad esempio Trentino e Lombardia, o Emilia). In generale, comunque, l'assunzione di rischio, il progettarsi in qualche modo senza rete anche rispetto ai gruppi e persone di riferimento più vicine è divenuto parte della crescita e del divenire adulte delle ragazze. Ciò a sua volta è solo parzialmente simile alla esperienza maschile, perché questa assunzione di rischio, se pure è attesa, non gode della stessa legittimità che per i maschi, ma rappresenta essa stessa un rischio rispetto al legittimo porsi nel mondo da parte delle donne. D'altra parte, neppure il rifarsi ad un modello "tradizionale" di comportamento e traiettoria femminile offre più sicura legittimità, ai propri come agli altrui occhi.

Se, a differenza che per le coorti più vecchie, nessun comportamento femminile appare più essenzialmente trasgressivo (e perciò non espone più a priori al giudizio negativo, ma neppure dà la percezione di un azzardo e di un coraggio dotati di valore), ciascun comportamento e scelta possono di volta in volta ap-

parire tali, a seconda dei contesti familiari e sociali di riferimento, delle circostanze. Sembra che ci sia rischio senza l'incentivo simbolico della trasgressione.

Culture familiari in transizione

Anche la famiglia è un luogo ed una fonte di messaggi ambivalenti specifici di sesso e di coorte. Alcuni possono derivare dallo scarto tra la cultura familiare, di una particolare famiglia, e i modelli culturali prevalenti, come accade quando in una famiglia prevale l'opinione che in ogni caso il destino di una ragazza è segnato in modo decisivo e incontrollabile dal suo destino femminile: che si tratti di farla studiare poco e mandarla a lavorare presto, in attesa del matrimonio, o di indirizzarla solo a particolari percorsi formativi, o ancora che non le si offrano alternative, pur entro grandi solidarietà, a circostanze più o meno impreviste, più o meno piacevoli, che focalizzano precocemente la ragazza sul percorso coniugale-materno. Altri possono derivare dalla persistenza di aspettative sottilmente differenziate per ragazze e ragazzi, figli e figlie, pur all'interno di un modello formale di parità. Non si tratta sempre e solo di atteggiamenti ipocriti, o solo parzialmente egualitari, anche se la disuguaglianza, o l'uguaglianza limitata, continua ad essere un modo diffuso di rapportarsi a figli e figlie da parte dei genitori, come testimoniano i dati di ricerca sulle diseguali responsabilità nel lavoro domestico, sui diversi spazi di libertà e autonomia (dai soldi alle uscite serali) lasciate a figli e figlie. Queste ambivalenze dei genitori rispecchiano anche, benché talvolta in modo maldestro, la consapevolezza che la divisione del lavoro attuale difficilmente consente alle donne adulte una felice combinazione di carriera, o lavoro impegnativo in termini di tempo e mobilità, ed una vita non solo dei doveri, ma degli affetti familiari. Di più, rispecchiano il rifiuto, spesso solo implicito, di una omologazione in assenza di un modello pratico e praticato di autonomia femminile che non mimì quello storico maschile, che per realizzarsi vuoi sacrificare dimensioni della vita personale e relazionale,

vuoi le delega, appunto, alle donne. Ancora più profondamente, esprime, anche se a volte in linguaggi e comportamenti tradizionali, la consapevolezza che gran parte della autonomia femminile è di fatto, empiricamente, per così dire in ostaggio alla maturità maschile. Gran parte dei messaggi alle ragazze sulla loro sessualità comprende sia un discorso sulla specificità femminile nella esperienza della sessualità, nei modi del piacere, di legare sessualità ad affettività, ecc., sia un discorso sui maschi.

La scarsa esplicitazione, innanzitutto degli adulti – delle adulte – a se stesse dei diversi contenuti di questi messaggi rende faticoso e difficile sia comunicare, appunto, con le ragazze più giovani, sia esplicitare a se stesse le proprie aspettative e i propri eventuali timori. Si oscilla così da una affermazione di parità del tutto infondata – perché diverse sono le sessualità maschile e femminile, le conseguenze possibili, i rischi, indipendentemente dalla cattiveria o irresponsabilità di un sesso – a pretese repressive differenziate altrettanto infondate in termini di valore.

Una forma specifica di messaggio ambivalente ricevuto dalle ragazze oggi giovani è quello prodotto dal rapporto con l'esperienza e le attese/messaggi della generazione delle madri. Queste, che si trovano oggi nella età di mezzo, sono nella grande maggioranza casalinghe o lavoratrici marginali, o rinunciatricie sul piano della carriera e dell'investimento nel lavoro. tuttavia si attendono per lo più dalle figlie che non facciano come loro, che investano nel lavoro, che investano su di sé, vuoi, più tradizionalmente se si vuole, come assicurazione contro gli infortuni del matrimonio (queste madri si sono sposate e queste figlie sono nate attorno all'epoca in cui è stato introdotto il divorzio in Italia), vuoi come esplicito messaggio di valore e di capacità. Queste figlie perciò, per stabilire una continuità con la propria madre, devono "non fare come lei", perciò devono in qualche modo negare il valore di ciò che ha fatto lei. Non è così semplice da reggere un mandato del genere, se si pensa che se molte figlie, nelle indagini qualitative, danno della madre una immagine un po' spenta o comunque ne-

gativa (anche perché sono nella fase in cui devono staccarsene), molte altre ne danno una immagine di forza, di pilastro affettivo e sociale che le ha sostenute nella loro crescita e scelte di autonomia. Perciò quando si proiettano come adulte, quindi prendono in considerazione la eventualità di una maternità, continuità e discontinuità con la propria madre, e in generale come si vuole essere, appare più complicato, se non più confuso.

È difficile per gli adulti trasmettere un messaggio di forza e di valore che non sia anche contemporaneamente un modello normativo, o comunque univoco (anche perché così l'hanno sperimentato loro stesse). Ed in particolare la generazione delle madri, se ha talvolta sperimentato la compatibilità, la ha sperimentata come fatica, lotta, conflitto – e come tale la ha anche analizzata e trasmessa alle generazioni più giovani (cfr. doppia presenza e simili). È una immagine di sé come adulte che le ragazze spesso rifiutano, non solo perché la vedono come troppo costosa e faticosa, ma perché implica due immagini speculari dei sessi in cui esse non si riconoscono e che è in contraddizione con il modello di uguaglianza che vivono come valore e che, in parte almeno, sperimentano nella vita quotidiana: quella della donna vittima, oppressa, e quella dell'uomo egoista, un po' sfruttatore, ed insieme superiore.

La sessualità: un "luogo" e un oggetto di messaggi contraddittori

Un paradosso della difficoltà a riconoscersi nella immagine un po' dolente e certo tesa della donna della doppia presenza è che le ragazze insieme danno per scontata la parità con i coetanei anche in una futura vita a due, e non sembrano vedere la necessità di lavorare per il cambiamento nella divisione del lavoro: quasi che la loro entrata nel mercato del lavoro automaticamente comportasse una maggiore presenza dei maschi nel lavoro di cura e familiare. Il che non sembra vero né per le coorti più vecchie, né per quelle più giovani, quando ancora vivono in

famiglia (cfr. dati Indagine Istat e Iard).

Un altro nodo di messaggi e aspettative non chiare e ambivalenti riguarda la sessualità: non solo il comportamento sessuale, ma il posto della sessualità nella economia psichica e affettiva, negli investimenti di una persona, specie nella fase della adolescenza. Più che messaggi chiari, le generazioni più giovani, e in particolare le ragazze, si trovano di fronte a spezzoni di discorsi e aspettative eterogenee, a parziali unilateralità. Così, accanto alle aspettative "tradizionali" che vedono nel comportamento (auto-represso) sessuale un indicatore fondamentale di moralità, ve ne sono di quelle che sembrano collocare tutta la libertà e l'uguaglianza nel pieno dispiegamento della sessualità, ed altre ancora che vedono in un comportamento sessuale troppo libero e troppo precoce da parte delle ragazze, ma anche dei ragazzi, un freno alla loro capacità di investire nel proprio futuro e contemporaneamente sottolineano la diversità dei rischi e dei costi per i due sessi. Salvo tuttavia, forse, nel primo caso, tutte queste aspettative e questi messaggi sono lungi dal proporsi come assolutamente certi, con fondamento tanto sicuro quanto inverificabile. È piuttosto un messaggio di incertezza, di necessità di assumere comunque una decisione variamente rischiosa e costosa, che viene comunicato, in un contesto segnato da modelli contraddittori e certamente di legittimazione più fragile per le scelte delle ragazze, qualsiasi esse siano. Ed anche questa pluralizzazione dei messaggi e delle aspettative, dei modelli di normalità accettabili e dotati di valore, corrisponde al contesto di ambivalenza in cui le ragazze divengono oggi adulte ed operano le proprie scelte.

Ambivalenza di per sé non è una dimensione negativa, purché sia esplicitata come tale nel consegnarla alla esperienza e alla elaborazione delle generazioni più giovani. E purché gli adulti esplicitino non solo la parte di rischio e di decisione, oltre che di casualità e vincolo, implicita in percorsi di vita non più totalmente vincolati e "con la rete", ma anche la parte di rischio che essi/esse stesse sono disposti/e

ad assumere, nella propria vita e nelle relazioni con le generazioni più giovani: rischio di confrontarsi, ma anche di entrare in conflitto, di assumersi le proprie responsabilità per le risorse offerte o negate, per i vincoli posti, per le direzioni consigliate, per il proprio modo di essere donne e uomini adulti, di fronte a donne e uomini in formazione.

G. Barile, M. Bianchi, M. Cacioppo, *Ragazze e lavoro*, F. Angeli, Milano 1987

F. Bettio, *Sexual Division of Labour. The Italian Case*, Oxford University Press, 1987

A.L. Fadiga Zanatta, "Donne e lavoro", in Ais-Istat, *Immagini della società italiana*, Roma 1988

G. Franchi, B. Mapelli, G. Librando, *Donne a scuola*, F. Angeli, Milano 1987

F. Garelli, "Giovani e lavoro", in Ais-Istat, *Immagini della società italiana*, Roma 1988

Memoria, 1, 1988, numero monografico dedicato a "Le giovani donne" S. Piccone Stella, "Crescere negli anni cinquanta", in *Memoria*, 2, 1981.

C. Saraceno, *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità al femminile*, F. Angeli, Milano 1987.

• • •

IDA VECE*

SUL RAPPORTO TRA UGUAGLIANZA E DIFFERENZA NEL FEMMINISMO

Nel dibattito della sinistra e in particolare in quello congressuale del Pci, si sono visti fiorire una serie di rapporti tra le donne del partito e le altre, rapporti che hanno alimentato un'ampio confronto teorico e politico, che vanno rifrequentandosi ormai da tempo a livello nazionale e che non senza difficoltà si stanno facendo strada anche in Calabria. Il riformarsi di gruppi studi e ricerca donne istituzionali e non, lo svolgimento di corsi per le pari opportunità, l'insediamento regionale del Progetto donna, la progettazione di corsi di formazione di educazione sessuale, sono realtà che già operano da alcuni anni in Calabria in questo senso.

La ricchezza del dibattito prodotto oggi dal movimento delle donne mi offre dunque diversi spunti di riflessione i più urgenti dei quali prendono forma attraverso i seguenti interrogativi: quali sono le implicazioni tra la significazione dei fatti e il cambiamento del reale? Si può ridefinire il progetto culturale del movimento anche come progetto politico? Come evitare l'opposizione tra differenza e uguaglianza?

Vorrei perciò indicare quali sono state le ricerche teoriche e le scelte politiche che hanno dato significato alle esperienze della "differenza sessuale" per tentare in qualche modo di sciogliere i nodi teorici prima formulati. Per comprendere se e come le esperienze e le riflessioni delle donne oggi possono operare un cambiamento di quella realtà che struttura i suoi spazi e le sue parole a partire da quell'unico soggetto, l'uomo.

La categoria della "differenza" è presente nella storia del movimento delle donne fin dall'inizio, è

una presenza, per condizioni storiche particolari, segnata da "intermittenza" e che aveva comunque significati diversi da quelli che il movimento delle donne ha elaborato nell'ultimo decennio. Nell'800, infatti la lotta delle donne per il suffragismo produsse due tendenze teoriche-politiche: una si strutturava sull'uguaglianza, rivendicando il diritto universale come individui e cittadini aventi pari diritti, e l'altra si strutturava sulla differenza, rivendicando il diritto di voto in base ai bisogni e agli interessi specifici che le donne chiedevano di rappresentare¹.

L'elaborazione odierna della "differenza sessuale" parte dalla nascita di riviste di storia delle donne e dalla fondazione di centri di ricerca e documentazione in tutta Italia, frequentati da donne provenienti da esperienze femministe ma anche da donne che militavano nei partiti. Un periodo questo, molto produttivo per le donne che dopo anni di riflessione, comunicano, attraverso la scrittura, le proprie identità, i propri saperi, le proprie percezioni del mondo, la propria differenza sessuale. Nel '87 il convegno di Modena, sugli "studi e la ricerca femministe in Italia", fa un bilancio positivo di questa esperienza ed abbraccia riflessioni teoriche di diversi ambiti disciplinari, a cui fanno seguito ancora ulteriori pubblicazioni e confronti.

Per esplicitare il significato della "differenza sessuale" farò riferimento proprio alla teorizzazione filosofica² che dal convegno di Modena in poi suscitò polemiche e dibattiti, che a tutt'oggi durano.

Il rischio di fare spettacolo del femminile

Nell'analisi filosofica vi è, alla base della differenza sessuale, una esperienza di separazione che la donna esprime attraverso il linguaggio. Se la donna, cioè vuole definirsi, trova risposte e rappresentazioni già date che riguardano per lo più il corpo femminile e le sue funzioni. La donna, infatti, è colei che genera, la madre; rappresentazione questa, a cui è connesso l'amore, la trepidazione, il dolore, ma non il pensare se non nelle forme di ricordare, raccontare

o recitare filastrocche. La donna, insomma "pensandosi" è una "pensata". Ma quando essa diventa consapevole di esperire tale separazione si autopena e si riconosce e, se pur attraverso un linguaggio che le è estraneo e la pone come oggetto, tende a colmare la separazione. L'uomo, invece, si pensa come soggetto attraverso un linguaggio che riconosce come suo.

Sono proprio due modi differenti di essere al mondo. Su questi due modi di essere al mondo alcune precisazioni ci vengono da Luce Irigaray³ la quale sostiene che il predominio del "visibile" sul "tattile" è tipico della sessualità maschile: nel tattile non c'è differenziazione tra soggetto e oggetto mentre il visibile presuppone la dicotomia tra vedente e visibile a scapito del corporeo. Ed è proprio la scomparsa del corpo nel linguaggio che rende il discorso apparentemente neutro, quando invece corpi diversi non possono avere percezioni identiche. Fino a che la donna rimane priva del linguaggio che corrisponde al suo corpo, alla sua sessualità, al suo rapporto con la natura, rimane oggetto di discorso e di sfruttamento.

In questo spazio prende forma il primo dei miei interrogativi, quali sono le implicazioni tra la significazione dei fatti e il cambiamento del reale? Oggi le donne dicono tanto della necessità di rendersi visibili per creare quel simbolico femminile mancante. Questa visibilità produce sempre autosignificazione e modificazione del reale? Oppure l'urgenza di rendere "visibile" ciò che siamo, reinstaura quella scissione tra corpo e linguaggio, quella separazione da colmare, da cui eravamo partite per autopenarci e autosignificarci?

L'urgenza del "visibile" non rischia di fare spettacolo del femminile in un sistema di comunicazione che basa il proprio successo sulla promozione e la legittimazione dell'immagine-consumo?

Ciò forse può accadere quando il "visibile" è inteso come gioco del mostrarsi anche in situazioni dove la libertà femminile non acquista quella funzione di "generare energia, entusiasmo, voglia di

fare, felicità"⁴.

Un mostrare che non fonda col suo fare una "ricchezza simbolica spendibile nel mondo" come dice Alessandra Bocchetti.

Il "visibile" o si inserisce in un progetto globale che nulla toglie alla quotidianità, all'incertezza, al desiderio dell'immediato, del frammentario, dell'incompiuto che di volta in volta possono ridefinire il progetto, oppure rischia di diventare una pratica inflazionata nell'economia di un discorso unicamente intellettuale che diventa obsoleto.

L'urgenza della trasmissione di esperienze

Questa mia riflessione forse trova spazio nelle difficoltà dei rapporti tra donne, nella forte autolegittimazione dell'intellettualità femminile a cui fa riscontro una parziale rimozione di esperienze funzionali tra donne che vengono sostituite da razionalizzazioni o chiusure.

Ma anche dalla mia partecipazione al convegno "Vivere e pensare la differenza", organizzato dal Centro documentazione delle donne di Firenze, nel gennaio 1988, che a primo acchito avevo registrato solo come una inutile prevaricazione e opposizione tra chi voleva di "più" pensare la differenza e chi voleva di "più" vivere la differenza. Un dibattito quello, che con molta difficoltà, almeno allora aveva dato voce ad una possibilità di sintesi tra le due anime del movimento. Una opposizione certo poco costruttiva ma che da allora ad oggi, è divenuta materiale di riflessione che ci ha portato a considerare rischioso concentrarsi unicamente sulla vita della mente così come, allo stesso modo può esserlo affidarsi ad una pragmatica fusionalità dell'immediato. La mente e il corpo, il progetto e l'immediato, non possono che viaggiare insieme e l'immagine più appropriata di questo viaggio, io credo, l'ha saputa proporre, a noi tutte, Gradiva col suo passo⁵.

Più che di "visibilità" oggi c'è urgenza di trasmissione. Un processo questo che può misurare i cambiamenti attraverso i tempi lunghi e all'interno di

un disegno progettuale che sia collettivo. Un collettivo la cui funzione sia quella di rappresentare tutte le diverse individualità che partecipano al progetto, la cui portata pluridimensionale ne garantisca la modificazione del simbolico.

Un processo, la trasmissione, che adopera anche la "visibilità" purché non ne compia il suo paradosso: il silenzio che si autosignifica, e sono state le donne a dirlo, trasmette ancora il suo senso, esso parla attraverso il tatto, allo stesso modo in cui l'apparire, cela lo sfondo dell'essere.

Con ciò non voglio assumere la separazione tra essere e apparire così come fa la filosofia dualistica, ma voglio dire che le modalità di "essere al mondo" delle donne in questo momento storico di transizione da una società "universalistica" ad una "sessuata", possono essere, tra le altre, quella del "mostrarsi" o quella del "celarsi" proprio perché a partire dalle situazioni, i modi di essere al mondo, si scelgono anche in base alle possibilità multiple di significati.

Il significato dei fatti, che in genere non si manifesta come univoco e oggettivo, ma è determinato anche dal corpo del soggetto che lo compie, nel nostro caso o produce la modificazione della realtà oppure paga il prezzo della separazione tra significazione sessuata e senso comune.

È lecito così per il soggetto femminile oggi progettare la sua "visibilità" ma è lecito anche progettare il suo "celamento".

Ma ritorniamo al discorso sul linguaggio. Il linguaggio per Irigaray⁶ non serve alla donna solo per riconoscersi e costituirsi soggetto ma per stabilire una relazione tra sé e il mondo. Il linguaggio ha dunque una dimensione etica che prefigura un lavoro su di sé e contemporaneamente sul sociale. Ciò non può realizzarsi se in noi non compare l'"ammirazione", la prima tra le passioni. Essa è impulso mobile verso un oggetto sconosciuto e presuppone un'alterità non interamente assimilabile, non riconducibile al medesimo, un'apertura al completamente altro, al sessualmente diverso. Vivere l'ammirazione significa

allora contemplare, lasciare che un intervallo, una distanza intercorra tra sé e l'altro da sé, diventa possibilità di incontro tra i due sessi.

Se l'"ammirazione" diventa possibilità di incontro tra i sessi, ciò consente a mio parere anche di trasformare il sociale in un luogo di espressione dei due sessi anziché di uno. La domanda che riaffiora nel mio divagare pertanto è: questo progetto culturale può diventare progetto politico? Si può trovare una continuità tra il fare politica del movimento degli anni settanta ed il progetto culturale che oggi esprime il movimento delle donne? Il patrimonio culturale che le donne hanno prodotto e nel quale si riconoscono, esprime una forza che prima al movimento delle donne mancava, quella "forza delle donne alle donne" di cui le donne del Pci parlano. Inoltre c'è una maggiore accettazione delle diverse forme di intervento politico che non sono considerate più tra loro antagoniste come nel passato, perché si integrano in una continuità storica che si struttura attraverso spazi ed identità differenti tra loro (la manifestazione del 15 aprile sulla 194 ne è un esempio). Ciò non significa che non ci sia più contraddizione tra la soggettività femminile ed il sociale, tra il partire da sé e l'agire nel sociale, come invece si legge nel *Sottosopra* ora. Mi sembra che la contraddizione resti aperta anche se ovviamente produce aspetti diversi a seconda del contesto sociale e delle esperienze femminili, che quel contesto esprime.

Questioni sul separatismo

Oggi più che fare generalizzazioni ideologiche è dunque necessario fare un'analisi particolare dei contesti territoriali e delle condizioni sociali e culturali che su questi territori si esprimono, per poi scegliere modalità di relazione con il sociale che facciano rimanere fedeli ognuno al proprio differire e contemporaneamente al proprio progetto personale. Il movimento delle donne, d'altra parte, non ha mai espresso, una omogeneità circa i metodi di intervento sociale o i campi di intervento, ha goduto

sempre di una certa eterogeneità che, se non produce schieramenti, può produrre ricchezza. L'eterogeneità nel movimento delle donne si rivela attraverso due tendenze: l'uguaglianza, che è rappresentata dai diritti di cittadinanza e parità, e la differenza, che è rappresentata da quel progetto culturale di cui dicevo prima. C'è chi nel movimento tende a separare e ad opporre l'uguaglianza e la differenza, c'è chi invece tende a viverne la compresenza. Quella parte del movimento che tiene separate le due tendenze e opta per l'uguaglianza scegliendo di creare quelle condizioni di parità per le donne, che, è vero, in molti luoghi ancora oggi non esistono, autolimita, forse dimentica, attraverso la specularità con l'altro sesso, la differenza femminile. Quella parte del movimento che opta invece per la differenza e rifiuta la logica delle richieste dei diritti di cittadinanza, vuole innanzitutto affermare l'autodeterminazione della donna. Questa ultima posizione è spesso accompagnata dalla scelta unica e privilegiata dei rapporti tra donne come luogo di produzione delle identità femminili.

La riproposizione del separatismo, senza nulla togliere alla passata esperienza, che ha segnato molte di noi, oggi se non altro pone dei problemi. Lo scioglimento dei gruppi di autocoscienza ha dato infatti tre indicazioni: 1) che non potevamo andare oltre nel vivere la fusione e la somiglianza; 2) che non eravamo ancora in grado di accettare tra noi le differenze; 3) che avevamo bisogno di sperimentare quella mediazione simbolica femminile ritrovata, nel sociale. Riproporre poi, come luogo unico e privilegiato, i rapporti tra donne, soltanto e soprattutto, perché essi seguono l'andamento dell'amore e dell'amicizia (come si legge ancora nel *Sottosopra* ora), significa non riconoscere che tali rapporti oggi sono attraversati anche da sentimenti di paura, di competizione e di potere, e che è difficile vivere la differenza tra donne tanto quanto è difficile viverla con l'altro sesso. Inoltre significa negare quella forza che abbiamo costruito negli ultimi anni attraverso la produzione culturale della differenza sessuale fem-

minile, e negare nello stesso tempo alle donne la possibilità di esperire quella "ammirazione" a cui facevo prima riferimento e alla cui base c'è la capacità di mantenere una distanza, un intervallo tra sé e l'altro da sé.

Alla luce di questa riflessione, dunque, il separatismo oggi non può più essere un luogo, ma uno spazio interiore da poter vivere.

La sofferenza femminile

La paura dell'omologazione, del farsi dire, del farsi significare, del farsi rappresentare non può renderci infatti indifferenti all'oppressione e alla sofferenza. La sofferenza femminile infatti non deriva solo dall'impotenza delle donne di significarsi da sé, essa cioè non è solo derivata dall'essere il femminile una rappresentazione del maschile ma è anche un fatto sociale.

Poiché le rappresentazioni collettive a volte sostituiscono le immagini alla realtà, tanto da dare forma a bisogni mal coordinati e impotenti degli individui, rendendoli efficaci⁷, dobbiamo forse prestare attenzione non solo alla sofferenza femminile che deriva dall'assenza di autosignificazione, e non scegliere quindi, esclusivamente, la "differenza". Dovremmo cioè volgere il cuore anche a quella sofferenza femminile che deriva da fatti sociali, prodotti e resi efficaci sicuramente da forze e idee collettive messe a disposizione dell'immaginazione individuale, come la violenza sessuale sulle donne, che costituiscono forse la prova tangibile che esiste, al di là della mancata autosignificazione femminile e al di là delle rappresentazioni maschili, una sofferenza forse maggiore, ma comunque diversa, che opera nonostante l'autosignificazione femminile.

La violenza sessuale sulle donne costituisce un fatto che di per sé modifica, immediatamente, quella realtà sociale che tende all'apertura di spazi per le differenze, superando ogni possibile significato e ogni possibile rappresentazione.

Ciò, per opposizione, dimostra che le autorappresentazioni del femminile fanno ancora fatica ad en-

trare nell'immaginario collettivo.

Ma il movimento delle donne di fronte alla legge sulla violenza sessuale, ha operato, ancora una volta, l'opposizione tra uguaglianza e differenza, un'alternativa impossibile da vivere in un paese come l'Italia, dove nel rapporto tra i sessi il nuovo sta lentamente e timidamente affermandosi, ma dove il vecchio trova sempre vie più perverse per rendersi concreto. La proposta Gramaglia-Bassanini emersa nel dibattito alla Camera sulla legge, prospettava una possibile sintesi tra le due posizioni, proponendo quella compresenza di "uguaglianza" e "differenza" che forse la storia delle donne ci suggerisce di adottare.

Anche il dibattito all'interno del Pci, non può non misurarsi con questo problema della compresenza, se non vuole, come a volte accade, essere anacronistico o in ritardo. Scindere la differenza dall'uguaglianza, pur attivandole nei reciproci contesti, può fare agire la dimenticanza ora del passato ora del presente. La compresenza della "uguaglianza" e della "differenza" in questa accezione diviene allora un metodo, una modalità di percorso, piuttosto che una tematica.

L'intrigata strettoia in cui si muove oggi il movimento delle donne, è caratterizzata dunque dall'essere fedeli contemporaneamente al presente e al passato. Ma essere fedeli al presente e al passato significa forse essere contemporaneamente visibili e tangibili come dice ancora Luce Irigaray secondo la quale "le due carte del visibile e del tangibile non si danno il cambio reciprocamente in maniera completa"⁸. È il tangibile che costituisce la materia di tutto il sensibile, che costituisce appunto la memoria del corpo.

Le donne in questa fase forse hanno bisogno di riflettere su queste parole perché se è comprensibile il ruolo di preminenza che esse danno alla mente non è però giustificabile che abbiano così poca cura dell'esperienza del "sentimento" e della "storia".

Questo, le donne che scindono l'uguaglianza dalla differenza forse oggi lo stanno dimenticando, esse operano una separazione oltre che tra presente e passato anche tra presente e futuro. Perché, come dice A. Rossi Doria⁹, fare storia delle donne vuol dire con-

sentire una trasmissione di memoria, che è la sola che può raccogliere e tramandare alla luce non del passato ma del futuro.

* del gruppo "Nosside" del Centro studi, ricerche e documentazione donne presso l'Università della Calabria

¹ Anna Rossi Doria, "Il voto alle donne: una storia di contraddizioni" in Materiali e Atti, supplemento al n° 1 gennaio-febbraio 1988 di *Democrazia e diritto*. Editori Riuniti riviste.

² Adriana Cavarero, "Per una teoria della differenza sessuale" in Aa.Vv. Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, la Tartaruga, Milano 1987.

³ Le analisi della Irigaray sono riprese nel saggio di Giannina Longobardi, "Soggetto femminile e sessuazione del discorso" in Aa.Vv. *Il filo di Arianna. Letture sulla differenza sessuale*, ed. Utopia, Roma 1987.

⁴ Alessandra Bocchetti, "E così il corpo femminile si fece discorso" in *Il foglio del Paese delle donne*, anno II n. 150/155 del 17/2 giugno 1989.

⁵ *Fra nostalgia e trasformazione*, Quaderno di lavoro n. 2 del Centro documentazione donna e libertà delle donne di Firenze, Marzo/Maggio 1986.

⁶ Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, ed. Feltrinelli, Milano 1985.

⁷ Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1965.

⁸ Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, ed. Feltrinelli, Milano 1985 pag. 126

⁹ A. Rossi Doria, "Una tradizione da costruire", in Aa.Vv. *Donna o cosa?* Ed. Milva Torino, 1986.

GIOVANNELLA GRECO

IL GENERE NEI MODELLI CULTURALI

Intorno alle problematiche connesse al rapporto tra i sessi, propongo una chiave di lettura che riguarda, essenzialmente, il contesto della dimensione culturale. Piuttosto che di uomini e di donne tratterò, quindi, di modelli, e del valore simbolico che maschile e femminile assumono in tale contesto.

La mia scelta nasce dalla convinzione (oggi largamente condivisa e accreditata, ma non così fino ad appena ieri) che il rapporto maschile/femminile non è frutto della natura, bensì "una invenzione culturale" (cfr. Greco, 1985).

Se la natura differenzia i due sessi, è la cultura che agisce conferendo, all'uno e all'altra, caratteristiche costitutive distinte separate e contrapposte, alle quali corrispondono ruoli, comportamenti, capacità, qualità e difetti. È la cultura, cioè, che interviene a costruire norme e valori, simboli e significati. E la cultura che elabora modelli di riferimento, il cui fine è quello di riprodurre i rapporti sociali. E poco importa se tali modelli sono astratti e arbitrari, ciò che importa è che essi siano trasmessi ed acquisiti, tramite il processo di socializzazione, il quale può variare – anch'esso, come il modello – le sue forme, a seconda delle differenti configurazioni spazio-temporali, ma rimane sostanzialmente identico nella sua finalità di riprodurre i ruoli sessuali.

Nelle parole – sempre così diverse e sempre così uguali – che hanno concorso ad inventare tale spazio discorsivo passano millenni di storia e si riflettono differenti culture: mutano il linguaggio, i simboli, il paesaggio, ma rimane invariata (fino a tempi recenti) l'insistenza costante nello stabilire i confini "naturalisti" entro i quali definire ed interpretare ciò che è proprio dell'uno (maschile) e dell'altro (femminile).

Miti, religioni, filosofia, letteratura, legge e scienza hanno prodotto una molteplicità di teorie e di mo-

Politica ed Economia

11

Speciale: meglio il debito o l'inflazione? di Andriani, Leon, Salvemini, Simonazzi

Cavazzuti: l'invenzione dell'insider trading

Bologna: il camionista come merce

Forum: deindustrializzazione e flessibilità, sinonimi o contrari?

con Harrison, Perulli, Pichierrì, Turvani

Zaslavskaja: i disoccupati della perestrojka

Perani: industria, addio alle armi?

Nelson: scenari tecnologici per gli Stati Uniti

Scritti di Azzolini, Bresso, Causi e Giancane, Dal Bosco, Jedlowski, Rossanda

Un numero L. 5.500. Abbonamento annuo L. 50.000 su ccp. n. 502013 intestato a Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma. Tel. 866383

delli, volti a fondare e legittimare una *asimmetria*, reale e simbolica, nella quale si è espresso il potere (economico, sociale, politico e culturale) del modello maschile.

Perché questo sforzo, che da millenni e da più parti si compie, per dare senso e valore ad un rapporto (realmente e simbolicamente) asimmetrico, se tale rapporto si pretende naturale?

Di fronte a questo interrogativo sorge, spontaneo e inevitabile, il dubbio che il carattere fondante del rapporto maschile/femminile non sia sancito direttamente dalla natura, dal momento che per mantenersi e riprodursi ha avuto bisogno di un rinforzo costante. E il dubbio contribuisce a svelare il carattere di valore, la natura squisitamente simbolica (culturale) di tale rapporto.

In ultima analisi: è la cultura che agisce imponendo quale debba essere la natura.

Ciò nonostante, intorno al rapporto tra i sessi molto è stato detto, e per troppo tempo, a partire da argomentazioni legate alla biologia, alla fisiologia, all'anatomia; in altre parole, nei termini di un discorso fondato sulla natura. Il rinvio alla natura nei termini di un discorso contrassegnato da un'impronta tipicamente sessista, è servito a rendere tale discorso incontestabile e immutabile, nel tempo e nello spazio delle diverse culture, proprio perché basato su di un indiscutibile *imprimatur* appostogli dalla natura.

Il processo di *invenzione della naturalità* non è, del resto, estraneo alla cultura occidentale che, molto spesso, lo ha utilizzato nel corso della sua storia, e non soltanto per ciò che concerne il rapporto maschile/femminile: la diversità naturale rappresentata da altri elementi, quali il colore della pelle, la razza, la classe, il credo religioso e politico, è stata manipolata mediante lo stesso procedimento e con gli stessi fini (cfr. Ongaro Basaglia, 1978). Non a caso, il rapporto tra i sessi, spesso ancora oggi, viene paragonato ad altri rapporti di dominio-esclusione. Ma l'asimmetria di potere e di valore che connota tale rapporto è radicalmente differente da qualsiasi altro conflitto riconducibile alla dialettica servo/padrone, ad una visione

del tipo amico/nemico, o a qualsiasi altra categoria della sfera politica.

Chi ha il potere ha, innanzi tutto, la facoltà di stabilire chi è altro.

È qui che si fonda l'asimmetria, reale e simbolica, che contraddistingue, in qualsiasi campo tempo e luogo, il rapporto maschile/femminile; ed è, ancora, qui che possiamo ritrovare similitudini con altri rapporti di dominio. Ma tale discorso è risultato per troppo tempo fuorviante, per poterlo ritenere ancora esaustivo, rispetto alla dinamica complessa di questo rapporto.

Maschile, femminile e dualismo logico

$1 + 1 = 1$. In questa operazione matematica, ritenuta abitualmente sbagliata, sta il segno e il valore di una "strana epistemologia dualistica" (il termine è di Bateson) continuamente all'opera nella cultura occidentale, la stessa che ha riprodotto, storicamente, un unico valore, sempre identico a sé.

È così che, per millenni, abbiamo vissuto in quella che Irigaray chiama "economia del medesimo", cioè nel segno e nel valore dell'unicità maschile. In ciò consiste la falsa neutralità ed universalità del pensiero occidentale (del suo linguaggio e, complessivamente, della sua cultura) che, proprio sulla base di un rovesciamento e di un procedimento logico paradossale, ha costantemente riprodotto la logica dell'Uno, cioè poteri e saperi maschili.

Rimenendo sul piano della logica, palesemente c'è qualcosa che non torna. Ed è proprio questo il punto sul quale vorrei soffermarmi.

Il maschile appare di un tipo logico superiore al femminile che – in tutti i sensi – lo ha generato.

Senza voler riproporre la vecchia disputa tra l'uovo e la gallina, mi pare importante ricordare che le ricerche moderne inducono a ritenere che, dal punto di vista embriologico (dunque, sul piano della natura), il sesso femminile sia quello originario: "Nel corso dello sviluppo fetale c'è un breve e precoce periodo di indifferenziazione, detto periodo critico, nel quale la

sensibilità agli ormoni testicolari (che dipende dal cromosoma y ed è controllata da un gene del cromosoma x) può ostacolare il programma femminile di base e determinare così, in modo quasi secondario, la differenziazione del sesso maschile (Belmont e Valabrega, 1981, 825).

Tuttavia, non è questa la ragione che mi induce ad interrogarmi sulla natura di un rapporto duale, gerarchico ed inclusivo, nel quale è il tipo logico inferiore (il maschile) a contenere il superiore (il femminile). Le ragioni di questa ricerca risiedono altrove e gli interrogativi che essa pone nascono da diverse sollecitazioni intellettuali, a partire dalle quali ho costruito le mie argomentazioni. Ne proporrò solo alcune, quelle più significative in questo contesto.

Gli studi storico-antropologici hanno rivelato la presenza, in tutte le culture conosciute, di un sistema simbolico volto a fondare e legittimare l'ordine maschile come ordine del mondo: "Ovunque si trovano rappresentazioni che oppongono l'uomo alla donna come il secco all'umido, l'alto al basso, il puro all'impuro, ecc. come differenze non solo complementari ma gerarchiche (Godelier, 1981, 810).

Il discorso simbolico si costruisce sulla base di un sistema di categorie binarie, di coppie filosofiche, che si oppongono faccia a faccia, come sole/luna – luce/buio – giorno/notte – caldo/freddo – secco/umido – alto/basso – destra/sinistra. Le categorie che attraverso il pensiero simbolico, come osserva Heritier (1979), non sono, di per sé, positive o negative; eppure, in un modo che pare inspiegabile, ad esse vengono attribuiti valori differenziati, a seconda del contesto, direttamente associati al maschile o al femminile.

Tanto per fare un esempio, le categorie principali del pensiero filosofico e medico greco (cfr. Aristotele e Ippocrate) sono quelle del caldo/freddo e del secco/umido. Ebbene, mentre, nell'ordine delle stagioni, il secco (con il caldo dell'estate) assume un valore positivo e l'umido (con il freddo dell'inverno) un valore negativo; nell'ordine del corpo, il caldo e l'umido sono dalla parte della vita e il secco e il freddo dalla par-

te della morte; infine, nell'ordine sessuato, il maschile (caldo e secco) è associato al fuoco, con valore positivo, mentre il femminile (freddo e umido) è associato all'acqua, con valore negativo.

Come si può osservare, le correlazioni tra le categorie binarie, associate al maschile/femminile, e i valori positivo/negativo non hanno alcun rapporto con una realtà qualsiasi, bensì, appunto con i valori attribuiti, sul piano simbolico, ai termini stessi.

Questa osservazione induce a ritenere che il discorso filosofico-medico greco è un discorso precisamente ideologico, cioè un discorso che assolve la funzione di legittimare l'ordine sociale esistente o, per meglio dire, l'ordine maschile come ordine del mondo.

I miti di origine di diverse culture primitive, trasmessi soltanto agli adolescenti maschi nei tirocini iniziatici, assolvono la stessa funzione. Ad esempio, il mito degli Ona della Terra del fuoco, riportato da Chapman (1979), quello dei Baruya della Nuova Guinea, e quello dei Dogon dell'Africa occidentale, riportati da Godelier (1981), rivelano con chiarezza che: "l'ordine sociale, incarnato dalla preminenza del maschile, poggia su una violenza originale fatta alle donne. Il mito dichiara esplicitamente che ogni cultura, ogni società, si fondano sull'ineguaglianza dei sessi, e tale ineguaglianza è una violenza" (Heritier, 1979, 801).

La cultura e il potere maschile

Si potrebbe, facilmente, obiettare che non tutte le culture hanno elaborato dei miti per fondare il dominio maschile; e si potrebbe, altresì, obiettare che il pensiero greco, largamente influente nella cultura occidentale, non si ritrova in quelle culture dove la sua influenza non si è fatta sentire. Ma, certamente, in tutte le culture conosciute esistono delle costanti, proprie del lavoro simbolico, in relazione allo stesso materiale osservato (maschile/femminile), che si basano sulla medesima logica dei contrari con valore positivo e negativo. Non si può negare che tutte le culture possiedono un sistema simbolico che ha, per



l'appunto, la stessa funzione di giustificare, agli occhi di tutti gli appartenenti a quella determinata cultura (uomini e donne), la supremazia del maschile, giacché tutti (per definizione) aderiscono alla medesima ideologia inculcata loro fin dalla nascita, e preesistente alla nascita stessa; l'identità del genere sessuale esiste nella società già prima della nascita, e prima ancora che gli/le individui/e la scoprano, la sperimentino, la interiorizzino, cioè prima ancora che ne abbiano consapevolezza. Se questo è vero, allora non è il sesso (la natura a determinare il carattere simbolico del rapporto maschile/femminile, ma è la cultura che gioca un ruolo determinante nell'elaborazione e codificazione dei suoi caratteri costitutivi differenziati, e dei modelli, di volta in volta, proposti-imposti all'uno e all'altro sesso, modelli le cui stesse variazioni, nel tempo e nello spazio delle diverse culture, rivelano l'arbitrarietà messa in atto sul piano generale della cultura: *l'identità di genere* è, dunque, un fatto culturale.

In ultima analisi, si può sostenere che il sistema simbolico giustifica, sempre, il potere maschile che lo ha creato: L'Uomo è la misura logica di tutte le cose. Così dicono il mito e il discorso simbolico.

Anche il discorso scientifico si costruisce sulla base di un sistema di categorie binarie asimmetriche. Come osservano Gel'fand e Manin: "... in varie discipline si possono individuare numerose contrapposizioni a coppie nel sistema dei concetti fondamentali connessi con il materiale osservato. Così dai dati di sistemi mitologici differenti si ricostruiscono le opposizioni fondamentali della concezione arcaica del mondo: caos/ordine (nei miti cosmologici), terrestre/celeste, sinistro/destro, rosso/nero, maschile/femminile (...). Esse si fondano sull'esperienza diretta, anche se subiscono una complessa simbolizzazione nel sistema. A questa stessa classe si possono ricondurre quelle coppie di categorie della scienza contemporanea come fenotipo/genotipo in biologia o particella/antiparticella in fisica. La scoperta di queste coppie spesso è accompagnata anche dalla scoperta di una loro disparità di ruoli (rottura della simmetria) (...).

Le opposizioni che regolano importanti aspetti della vita sociale e della cultura, non sono simmetriche: uno degli elementi della coppia viene considerato 'proprio', 'buono', 'normativo', in contrapposizione a 'estraneo' e 'cattivo'. (1978, 126).

Si potrebbe ipotizzare, a questo punto, che la *differenza sessuale* costituisca, nell'ordine del pensiero e del discorso simbolico, una dualità "primordiale", a partire dalla quale si sarebbero poi generate tutte le altre dicotomie e coppie filosofiche che attraversano, a tutt'oggi, il pensiero occidentale. In questo senso, il *dualismo*, come categoria classificatoria e caratteristica concettuale dominante del pensiero occidentale, rifletterebbe la *dualità sessuale* e troverebbe in essa il suo fondamento (cfr. Belmont e Valabrega, 1981).

Ma non è così. Le scienze, come osserva Lemoine Luccioni (1980), non pongono il problema dell'appartenenza né quello della specificità, continuano a supporlo risolto e, in tal modo, lo occultano: l'esclusione del femminile dal dominio del *logos* ha prodotto nel pensiero un occultamento della differenza sessuale e ha trasformato, simbolicamente, il rapporto maschile/femminile in quello che noi tutti (uomini e donne) abbiamo imparato a conoscere.

Il sesso non è una delle molte differenze

Contro questo occultamento sono apparsi, di recente ed in diversi ambiti, numerosi studi che pongono il problema di un *pensiero della differenza sessuale* (cfr. Aa.Vv., 1987). Una rivisitazione del rapporto maschile/femminile in questa chiave di lettura lascia intravedere nuovi scenari, che è possibile indagare solo utilizzando approcci e modalità di analisi adeguate al contesto della *relazione*. Dopo il modello conoscitivo della "oppressione-discriminazione" e quello della "specificità-identità", oggi la cultura delle donne scopre e inventa la "differenza sessuale".

Le donne (e gli uomini) – come osserva Mancina – non sono "un gruppo sociale" né "una parte della società" e neanche "la metà" o "più della metà" della popolazione. Le donne (come gli uomini) sono

"un sesso", cioè, "una delle due parti costitutive dell'essere umano": "Questa dualità di forme, questo *esser-due* dell'essere umano viene di solito considerato come un fatto o una qualità puramente empirica (biologica), inessenziale da un punto di vista sociale o simbolico o spirituale" (1988, 74).

La differenza sessuale, ovviamente, è sempre esistita nella realtà del genere umano. Ma il pensiero occidentale, antico e moderno, non l'ha (ri)conosciuta, anche se, paradossalmente, l'ha sempre utilizzata: nel mondo antico, per fondare e legittimare sulla disuguaglianza tra i sessi il dominio maschile (cfr. Aristotele); nel mondo moderno, per fondare e legittimare sul principio di uguaglianza il misconoscimento della divisione sessuale dei ruoli. La dualità sessuale è stata, cioè, rimossa e occultata nel corpo della storia del pensiero occidentale, e mai pienamente svelata e conosciuta.

Al presente, nell'era della complessità e delle *differenze*, il rischio maggiore è che *questa* differenza acquisti legittimità e cittadinanza soltanto come "una delle differenze" che costituiscono l'ordine simbolico e sociale, cioè che la differenza sessuale sia, di nuovo anche se diversamente, confusa con altre.

Fino ad oggi, il rapporto maschile/femminile, anche quando è stato oggetto (e mai soggetto) di conoscenza, è stato assimilato ad altri rapporti di dominio, senza che mai fosse posto l'accento su ciò che esso è, sulla qualità della sua differenza.

Il conflitto tra i sessi

Nel tentativo di spiegare le ragioni di quello che, da più parti, è stato definito come "riflusso" del femminismo, Habib tende, invece, a sottolineare la differenza fondamentale del rapporto di dominio sessuale da qualsiasi altro rapporto di dominio, sostenendo la tesi che il femminismo: "è l'unico esempio di una lotta senza cadaveri, la cui storia non può basarsi sulla memoria delle vittime... La violenza storica contro le donne... non è assolutamente paragonabile alla violenza contro altri gruppi sottomessi... (violen-

za che è) parte di una storia strapiena di cadaveri. In questi casi il perdono è più possibile dell'oblio.

Ma le femministe che non hanno caduti nelle loro file... possono dimenticare. La forma straordinaria del riflusso delle lotte femminili si spiega con questo fatto: la vita – e nella maggior parte dei casi questo significa la convivenza-continua" (1989, 12-13).

Il fatto che la "lotta" tra i sessi non punti prevalentemente alla morte dell'altro è soltanto una delle ragioni della differenza che contraddistingue tale rapporto. Sempre in termini negativi (sottolineando, cioè, quali caratteri questo rapporto non ha in comune con altri), è possibile osservare parafrasando Klinger – che nella contrapposizione tra i sessi non esistono "fronti" ed il nemico non è "all'esterno". In termini positivi – ed è questo, a mio avviso, il discorso più interessante – la peculiarità del conflitto sessuale consiste, nel fatto che "tra le parti esistono rapporti, legami e dipendenze reciproche che sia per la loro intensità, sia per la loro molteplicità sono molto ma molto più grandi che in altri rapporti di opposizione" (1989, 13).

Alla luce di queste osservazioni, si può, allora, sostenere – come osserva Klinger – che nel rapporto tra i sessi si rappresentano: tutte le forme della violenza e dell'espletamento del potere (quelle tradizionalmente note e alcune altre più specifiche, come ad esempio la violenza sessuale); ma, nel contempo, un minor grado di inimicizia (connesso all'importanza minore della intenzione di uccidere) e un maggior grado di rapporti positivi (connesso allo spessore maggiore delle interdipendenze). Detto in altri termini, nel rapporto tra i sessi esiste una continua tensione, generata dalla convivenza, più o meno pacifica, di sentimenti, desideri, pensieri e comportamenti profondamente contrastanti.

La cultura delle donne, scoprendo oggi il diritto e il valore della differenza sessuale, non rinuncia, per questo, a rivendicare l'uguaglianza tra i sessi (i corsi di formazione per operatrici di parità, diffusi oramai in tutto il territorio nazionale, possono rappresentare un esempio emblematico di quanto sto affermando).

La doppia scommessa che il femminismo si trova, oggi, a dover affrontare consiste, allora, da una parte, nel saper continuare a coniugare uguaglianza e differenza; dall'altra, nel saper continuare a dialogare con il mondo.

Se la differenza sessuale implica la costruzione di un nuovo ordine simbolico, che possa rappresentare un mondo mai rappresentato prima, cioè *un mondo abitato, pensato e vissuto da uomini e donne*, per le donne questo significa, innanzi tutto, (ri)costruire la memoria di una *identità di genere*. Ma significa, anche, (ri)scoprire nuovi significati e nuovi valori nella *relazione* tra i generi.

Riferimenti

- Aa.Vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
 Belmont N. e Valabrega J. P., "Sessualità", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 12, Torino 1981.
 Chapman A., in Heritier F., "Maschile/femminile", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 8, Torino 1979.
 Gel'fand I.M. e Manin J. J., "Dualità", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Torino 1978.
 Godelier M., "Uomo/donna", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14, Torino 1981.
 Greco G., "Maschile/femminile-analogico/digitale" in *Se. Scienza Esperienza*, n. 27, settembre 1986.
 Habib G., in Klinger C., "Altre sofferenze, altre lotte. Sul difficile farsi storia del rapporto tra i sessi", in *Reti*, n. 2, marzo-aprile 1989.
 Heritier F., op. cit.
 Klinger C., op. cit.
 Lemoine Luccioni E., "L'identificazione sessuale", in Aa.Vv., *La mascherata*, Savelli, Milano 1980.
 Mancina C., "Differenza sessuale e rappresentanza", in *Democrazia e Diritto*, n. 1, 1988.
 Ongaro Basaglia F., "Donna", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Torino 1978.

ANNA MARIA LONGO LA SESSUALITÀ TACIUTA COME MISURIAMO GUADAGNI E PERDITE DELLE DONNE

"Le donne hanno trovato un filo di felicità..." è l'annuncio dato dall'ultimo *Sottosopra* d'oro.

Un annuncio che ri-porta ad ogni orecchio di donna l'eco di voci soffocate da un desiderio taciuto, forse improbabile; più un auspicio di felicità che una affermazione rassicurante.

Certo è che, nel profondo di ognuna di noi, quell'annuncio ha agito da inquieta sollecitudine ed ha scatenato domande "indecenti".

Si è rotto quel lungo silenzio costipante, quella pacificazione tutta formale, data come scontata, resa possibile dalla collettiva, muta rimozione delle donne sulla propria sessualità.

Una rimozione decennale, non si sa fino a che punto inconsapevole; pretestualmente giocata sul campo della conquista e pratica degli obiettivi prefissati da un ordine strategico politico, scadenzato in tempi differenziati, in rapporto ai livelli diversi di assimilazione culturale delle donne. Un decennio galvanizzato dall'impegno quotidiano e dalla fatica politica delle donne.

Si era resa necessaria, negli anni trascorsi, una grande tensione individuale e collettiva affinché le donne conquistassero alcuni "agi" nella quotidianità; perché riuscissero a cumulare, pazientemente, frammenti di resistenza irriducibili, briciole di spazio e di tempo per sé, quali libertà di una soggettività nascente ed in quanto proiezione di sorti progressive alla affermazione di sé, in quanto donne; in quanto "differenza di sesso, di pensiero, di pratica quotidiana di vita".

La provocazione di *Sottosopra* d'oro ci sospinge a rivedere l'album delle storie e dei vissuti di donne, in questi dieci anni, a rivalutare, nel merito e nelle modalità, la qualità delle sofferenze, delle perdite,

delle solitudini; a ripensare il senso e la forza del "desiderio"; il valore, la qualità e la finalità del "piacere" nella sessualità delle donne.

Una sessualità che, appena nata sulla cancellazione storica del "sono come lui mi vuole", ha cercato di definirsi nel cammino difficile di una identificazione sempre più indefinibile, perché ricca, complessa, segnata dalla processualità relazionale del nostro essere e divenire soggetti di "desiderio" e soggetti di diritto al "piacere".

"Desiderio e piacere" nella sessualità della donna sono gli agenti mistici e possenti di una emozionalità creativa che si alimenta nella relazione nel nostro corpo con la nostra intelligenza; del corpo con la natura, i suoi cicli, del corpo con tutti i sensi espressivi dell'umano: la parola, il pensiero, la scrittura, l'arte, la musica.

• • •

È necessario ripercorrere il processo di svelamento della sessualità delle donne, nelle diverse fasi. La riflessione collettiva delle donne, dieci anni fa, aveva individuato, quale epifania della soggettività sessuale femminile, il principio della sua affermazione nel desiderio individuale di scelta tra eterosessualità ed omosessualità.

Una scelta che, nel suo simbolico, assumeva significazione di libertà e valenza di potere e di diritti e poneva, come fatto nuovo e dirompente, il problema del suo riconoscimento sessuale, oltre che di una sua oggettiva legittimazione sociale.

Lo svelamento alla conoscenza di noi stesse, il dipanare ogni interdipendenza tra sessualità e riproduzione, aveva richiesto tanto coraggio a riscoprirsi e tutto l'impegno a scavare su quello oscuro "desiderio" che insidia ogni nato di donna a ricercare il corpo materno (Adrienne Rich).

Erano così venute esplosive le ragioni più profonde ed indecenti della nostra oppressione-repressione sessuale: le interdizioni, di antichissima memoria, subite dalle donne, tanto da ritenere "naturale ovvietà"; l'esercizio alla propria passività; l'introiezio-

ne dei rituali approcci alla seduzione maschile, culturalmente e storicamente determinati dagli uomini e sempre ri-proposti, dal simbolico delle immagini correnti, in chiave di riduzione oggettuale del corpo femminile, sullo scenario di un rapporto con l'altro, cui solo, veniva riconosciuto il ruolo di "soggetto" di desiderio e di avente diritto al piacere.

Già nel 1983-'84 al convegno sul "separatismo", tenuto a Roma questi interrogativi si erano posti. Si avvertiva nel movimento delle donne l'esigenza di discutere sulla valenza politica di ogni scelta individuale di identificazione. Il convegno assumeva la soggettività sessuale delle donne e prospettava una strategia di attacco per il riconoscimento di ogni "desiderio" femminile e per la legittimazione del "piacere" di ogni relazione vissuta.

Potrei sbagliarmi, ma in quel convegno si aprì una lacerazione, per molti versi insensata, sulla pretesa egemonica di una parte del movimento che sosteneva che solo nella scelta lesbica si esprimeva la valenza politica della radicalità femminista. La gran paura delle eterosessuali fu lo spettro che agitò quel convegno; su cui, subito dopo, cadde il silenzio. Fu, così, tacitato ogni balbettio sul desiderio sessuale delle donne, ancora in embrione; ancora incerto ad identificarsi ed a soggettivarsi, nella storica assuefazione all'altrui desiderio.

Ognuna da sé; ognuna per sé. Nella solitudine individuale si consumò la sconfitta collettiva ed ognuna si illuse di avere modificato nei fatti, il rapporto sessuale con l'uomo, mentre crescevano le distanze, aumentavano le incomprensioni.

La sessualità delle donne si evolveva a livelli complessi, configurandosi come processo di attivazione culturale e relazionale, tra voli della mente e bisogni del corpo; le esperienze di autonomia delle donne, di autodeterminazione, di potere sul proprio corpo, recidevano vincoli, cancellavano tabù; la strada della liberazione del desiderio femminile sembrava portare alla "libertà" come condizione e *status* femminile.

Le nostre figlie ostentavano libertà, vivendosi in

una pratica di rapporti sessuali alla pari con i maschi, sottraendosi a tutti gli interrogativi che insorgevano da una "differenza" insoddisfatta e provata dalle reiterate delusioni.

Una sessualità femminile che riducendo il "piacere" a consumo, sviliva nell'"usa e getta" ogni potenziale relazione del sé e di comunicazione, omologandosi ad una concezione maschile a lei impropria, perché scissa tra corpo e mente; tra sensazioni e sentimenti e pertanto impedita in quella attivazione sessuale-intellettuale che sola può dare impulsi di creatività del sé e di generosa spendibilità nel mondo.

A che punto siamo?

Guardandoci intorno, colpisce la diffusività delle rovine, ormai pianificate: matrimoni finiti; convivenze fallite; comunità familiari la cui ragion d'essere è la sola abitazione a disposizione e la legge sul fisco.

Le donne sono sole; sanno di esserlo; sanno la propria infelicità.

Tra lei e lui le distanze sono diventate abissali: è in questione il senso della vita; la cultura del valore degli affetti e della amicizia; il rapporto attivo tra la realizzazione di sé e l'amore che si arricchisce del proprio nuovo scoprirsi e del desiderio di donarsi, di comunicare una nuova lealtà di linguaggio: del corpo; della mente; del desiderio e dell'utopia.

Ri-fondare i rapporti tra donne ed uomini è la grande fatica che ci incombe; nuove generazioni di donne potrebbero cimentarsi, a condizione di riflettere sulla storia delle loro madri, sulla loro solitudine, sulla propria "differenza", la ricerca di nuove possibili mediazioni parte da qui.

• • •

GIOVANNA BORRELLO

TRA LIBERTÀ E CONDIZIONE

OLTRE LO SCHEMA DI UNA COMUNE IDENTITÀ SOCIALE DELLA DONNA MERIDIONALE

Nel precedente numero Luisa Cavaliere ed Alberta De Simone hanno aperto su queste pagine il dibattito sulla questione "Donne e mezzogiorno". Con questo articolo vorrei dare un contributo a tale dibattito a partire dalla mia esperienza e pratica politica legata al pensiero della differenza, un'esperienza che ritengo importante, perché segna una svolta nella concezione della politica delle donne e nel contempo una svolta nella concezione della politica nel suo complesso.

Per mettere in risalto la peculiarità dell'esperienza campana del pensiero della differenza anche in relazione ad altre sorte a Milano, Verona, Roma ecc. (la Libreria delle donne di Milano, Diotima, Il gruppo B del Virginia Woolf), bisogna sgombrare il campo dagli equivoci di interpretazioni falsate della "categoria di differenza" e nello stesso tempo liberarsi dal peso di ipotesi interpretative del mezzogiorno ormai consunte.

La prima "eversione" teorica da compiere è rispetto ad una consuetudine ormai radicata che è quella di rintracciare nelle molteplici, ricche e diverse espressioni di lavoro politico di donne che appartengono all'area geografica, culturale e politica del mezzogiorno una "identità" comune che le costringerebbe dentro uno schema troppo rigido per contenerle. D'altra parte la dizione "donna e mezzogiorno" troppo ricorrente nel politichese di sinistra, evidenzia una visione svalorizzante sia della donna che del mezzogiorno: due realtà associate per la comune debolezza; non a caso non si è ricorso nel linguaggio corrente allo slogan "donna e nord". Questo sul piano di un discorso generico. In particolare, c'è, invece, da sottolineare che a partire dalla definizione della categoria di differenza qualsiasi ricerca d'identità che si collo-

chi sul piano sociale costringe l'indagine ad essere inficiata da categorie ad essa aliene, poiché alterate da un vizio di fondo: quello di considerare le donne come un prodotto, prodotto di una società nella quale il simbolico maschile è ancora troppo forte. Il pensiero della differenza non lavora con categorie sociologiche, e non si propone di ricostruire un'identità femminile quale risultato delle coordinate socio-enomiche e culturali del mezzogiorno; se così fosse, saremmo ancora dentro un discorso che segna la subalternità della donna all'interno dell'orizzonte maschile e non la sua libertà da esso. La scoperta della categoria della differenza indica un tracciato teorico che libera la dimensione donna dalla sua omologazione ad una cultura e società preordinata, e la situa in un orizzonte mondano con tutta la sua originalità e complessità di soggetto differente. Sono molte le analisi che hanno trattato delle donne come un soggetto sociale, omologandolo ad altri soggetti: giovani, handicappati, disoccupati... Contro "un pensiero" che stenta a riconoscersi nella dualità uomo-donna, le donne sono, invece, un genere che sta costituendo la sua *universalità*: in tal senso va ripensato il *soggetto donna*.

Non si tratta, quindi, di rintracciare un'identità sociologica, ma neppure un'identità *ontologica*, cioè un'essenza di "donnità" valevole dappertutto e per l'intero sud. Nel sud vige a tratti – come stereotipo rovesciato di donna-debole – una mitologia che lega l'identità femminile ad un archetipo matriarcale, retaggio di antiche tradizioni culturali sedimentate, a noi pervenute da molto lontano. Dunque, se di *ontologia* se ne può parlare, è nel senso del *porre in essere il genere femminile*, quale esistenza libera nel sociale, e, quindi, anche nelle società meridionali. Su questo disegno politico pesano o meno le condizioni peculiari di povertà, le carenze e i disagi del tessuto socio-economico meridionale?

Il disegno, che la politica della differenza persegue, trascende le peculiarità sociali storicamente determinate, siano esse socialmente svantaggiose o vantaggiose, non perché rifugge dalla *materialità*, ma perché la materialità cui si riferisce è quella del tutto

originale del genere femminile. Peraltro la realtà del mezzogiorno, ad un occhio più attento, non si presenta con caratteri di compattezza ineluttabile, anzi presenta elementi di estrema contraddittorietà e forti contrasti. Infatti, accanto alla *pesantezza* e la *gravità* del bisogno, persiste una *leggerezza*, determinata dai sedimenti di raffinate e contrastanti culture, che creano movimenti sfuggenti al rullo compressore del processo di modernizzazione.

La modernità senza giustizia e libertà del sud

Il processo di modernizzazione meridionale non è un processo lineare, presenta, luci ed ombre. Anche se è difficile misurarne vantaggi e svantaggi, per vedere su quale lato la bilancia penda, gli svantaggi sono troppi per farne un fenomeno del tutto positivo. Tradizioni antiche, culture hanno corso il rischio di essere sepolte sotto l'*input* di una omologazione improntata a modelli sociali a noi estranei. Il progresso tecnologico e l'innalzamento del tenore di vita non sono stati elementi di superamento di dislivelli economici, gerarchie sociali e di classe tra nord e sud, e all'interno delle stesse società meridionali.

Il benessere materiale, il più delle volte, non si è sposato con lo sviluppo della civiltà, anche perché la camorra controlla una grande quantità di beni. Il livellamento dei costumi e dei comportamenti non è coinciso con l'eguaglianza reale dei diritti e il soddisfacimento dei bisogni. Ma lo spirito anarchico e libertario di un popolo che, anche, sotto le ceneri dell'assuefazione conserva le scintille della ribellione, fa resistenza, anche toccando i limiti di un individualismo a volte smisurato e caotico, alla pressione di una modernità "senza sviluppo" e senza "democrazia". La modernità non ha introdotto elementi di giustizia sociale, ma nemmeno di giustizia e libertà femminile. Il passaggio dalla famiglia patriarcale a quella nucleare e alle *singles*, come l'apertura alle donne dell'istruzione e del mercato del lavoro sono "tratti di modernità" che comportano per la singola donna emancipazione, ma non certo affermazione di libertà. Le

nuove società della metropoli e della regione sono ancora troppo improntate dalla simbologia e dal potere maschile.

Per quanto le donne abbiano raggiunto livelli di istruzione superiori a quelli maschili, siano entrate in settori di lavoro non tradizionali, e nella società come nella famiglia si assiste ad un graduale superamento dei ruoli, esse sono ancora troppo poche alla direzione di istituzioni ed imprese culturali economiche e politiche. La società campana e napoletana è governata e improntata dalla relazione tra uomini. Le donne non aderiscono a questa società, le relazioni tra donne non sono determinanti nel tessuto sociale della regione e delle città.

Anche nel sud, nonostante le condizioni di precarietà, la liberazione come, oggi, la libertà sono concepite come un processo autonomo, indipendente dalle condizioni materiali e dalle risposte all'emergenza dei bisogni. Non ci si è poste, comunque, di fronte al degrado e alle difficoltà delle società meridionali, con indifferenza, anche perché le condizioni ambientali se non sono state d'intralcio al disegno generale, hanno pesato su alcuni obiettivi concreti: penso alla casa delle donne e a strutture culturali ed imprese che altrove sono state conseguite. L'innalzamento e la qualità del tessuto sociale, pur non essendo una finalità interna al nostro progetto, sono state sempre una nostra auspicazione. Le peculiarità del mezzogiorno con la presenza di soggetti emarginati, non ultimi gli africani, con un continuo ampliamento delle fasce di emarginazione, fa delle donne un soggetto garantito più di altre fasce, perciò va distinto il processo di emancipazione sociale e collettiva che deve vedere emanciparsi sì molte donne, ma anche molti uomini, da quello che è propriamente l'affermazione della donna in quanto soggetto.

Per quanto concerne la liberazione sessuale e dei costumi – quale conseguenza di una mentalità "più moderna" – e anche quale strumento di riequilibrio tra un nord "più disinvolto" e un "mezzogiorno" "più impacciato", questa è una evoluzione più interna alla società maschile che una finalità propria alla

progettualità femminile che la vive più come una conquista subita, che realmente agita.

Il consumismo americano sotto l'egida del pansessualismo freudiano ha buttato via i tabù di un capitalismo originato da un'etica borghese troppo puritana. Gli echi di questo processo si sono fatti sentire anche in Italia, il fenomeno ha toccato paradossalmente non solo la borghesia italiana, il movimento giovanile, ma anche nuclei di classe operaia, che hanno fatto del richiamo alla propria materialità un'affermazione di egemonia. La corporeità e la sessualità operaia ovviamente, come quella dell'intero genere maschile, non hanno niente a che vedere con la sessualità femminile che ha le sue regole, tempi e ritmi.

Essere *egualmente* liberi sul piano dei rapporti sessuali ha significato, il più delle volte, per le donne sussumere la sessualità maschile sulla rimozione della propria.

Il femminismo a Napoli ed in Campania

Già il femminismo degli anni settanta con la creazione di uno strumento di conoscenza di sé, quale l'autocoscienza, ha iniziato quel processo di riappropriazione della sessualità, demistificazione del maschicentrismo del sistema freudiano, che ha in Irigaray la più compiuta espressione. Al processo di riappropriazione della sessualità femminile non ha solo contribuito o sta contribuendo un discorso teorico-politico, ma anche una consuetudine di relazioni amorose ed affettive tra donne che nel centro-nord, schematicamente, si sono più esplicitate a livello di sfera pubblica, ma che, qui nelle società meridionali, rimangono più tacite, più clandestine, ma anche più impermeabili agli schemi omologanti di un pubblico troppo marcato dei ruoli classici del rapporto eterosessuale.

A Napoli ed in Campania il femminismo, che non è da confondere con le lotte di emancipazione, che pure qui si sono determinate in misura meno rilevante, e diversamente dal nord e centro Italia, è nato fin dall'origine *libero* dai condizionamenti materiali,

dalle pressioni del *bisogno* di una realtà fortemente segnata dalla penuria, *libero* da forme di rivendicazionismo e di ricerca quantitativa di obiettivi. Ha forse però, pesato sull'esperienza campana l'influsso negativo di un tessuto sociale fortemente lacerato, frammentato, per cui il coagulo delle esperienze e la loro persistenza, ancora oggi è più che altrove difficile. Certamente l'esperienza campana presenta caratteri di un movimento più fluttuante, ma anche più libero da schemi precostituiti: il non aver attraversato una fase di vero e proprio emancipazionismo ha portato questo movimento a porsi fin dal primo suo insorgere in tutta la sua genuina fedeltà a se stesso. L'autonomia e l'antagonismo verso forme della politica tradizionale sono stati i tratti distintivi del femminismo napoletano, come la critica radicale ad ogni forma di politica istituzionale da non confondere con la disaffezione atavica del meridionale verso le istituzioni.

Il femminismo è un fenomeno che si origina a partire da sé, le sue tappe ed evoluzioni hanno un filo conduttore proprio, e tale, da non poter essere ridotto a fenomeni collaterali, pena la sua incomprendimento.

Se alla fine degli anni settanta e agli inizi degli anni ottanta si è avuta una battuta di arresto, e non solo a livello meridionale, il femminismo a Napoli ed in Campania è sopravvissuto allo spegnersi del sessantotto e alla crisi della sinistra al governo della città.

Gli arresti non sono sempre negativi, a volte, sono salutari, favoriscono i cambiamenti. Per altro, la storia dei processi reali, di ciò che veramente avviene, non coincide con gli schemi astratti della temporalità lineare, che riduce la ricchezza dei fenomeni storici ad un modello di causalità tratto dalla fisica, dove il presente è causato dal passato e comporta un futuro irrevocabile.

Fare del pensiero il proprio strumento politico

Negli anni '83-'84 il femminismo si è ripresentato sullo scenario politico italiano, sotto l'impulso del *Sottosopra* verde "Più donne che uomini", con for-

me e contenuti mutati, differenti dalla prima fase. A Napoli segna una svolta il seminario organizzato dallo Specchio di Alice nell'87 sul tema della "relazione tra donne".

Rispetto agli anni settanta l'esperienza degli anni ottanta ("Transizione", "Lo Specchio di Alice", Madrigale, L'università rosa di Aversa, ecc.) è un'esperienza "più pensata", che fa, cioè, del "pensiero" lo strumento di affermazione della libertà femminile, ovviamente un pensiero non-neutro, né solitario, che non si disancora dall'azione e si radica nella *relazione tra donne*.

L'assunzione del pensiero come strumento non soltanto di riflessione, ma di azione politica prende le mosse sia dalla critica all'attivismo burocratico della politica tradizionale (le azioni senza la mediazione della riflessione femminile rischiano di riprodurre meccanicamente le vecchie forme della politica maschile), sia dal clima culturale meridionale. Non possiamo dimenticare che la Campania, ma Napoli soprattutto sono la culla della filosofia italiana; dal sensualismo bruniano allo storicismo vichiano, dall'idealismo crociano al pragmatismo di un Aliotta. La passione per il pensiero, l'attitudine a pensare, proprie di un popolo erede di molteplici, contrastanti e fiorenti culture (e che forse ha voluto con la leggerezza della filosofia esorcizzare la pesantezza delle condizioni materiali) è nell'aria che si respira e non poteva non riflettersi nei nostri comportamenti ed inclinazioni. Il ricorso all'astrattezza del pensiero paradossalmente costituisce un tratto saliente della nostra materialità.

Madrigale più delle altre esperienze campane si è posta il problema di fare i conti con la tradizione culturale e femminista napoletana, fare i conti con le costrizioni dell'ambiente in cui si è formata, alla luce del rapporto necessità-libertà, del rapporto pensiero-azione, assi portanti della propria riflessione.

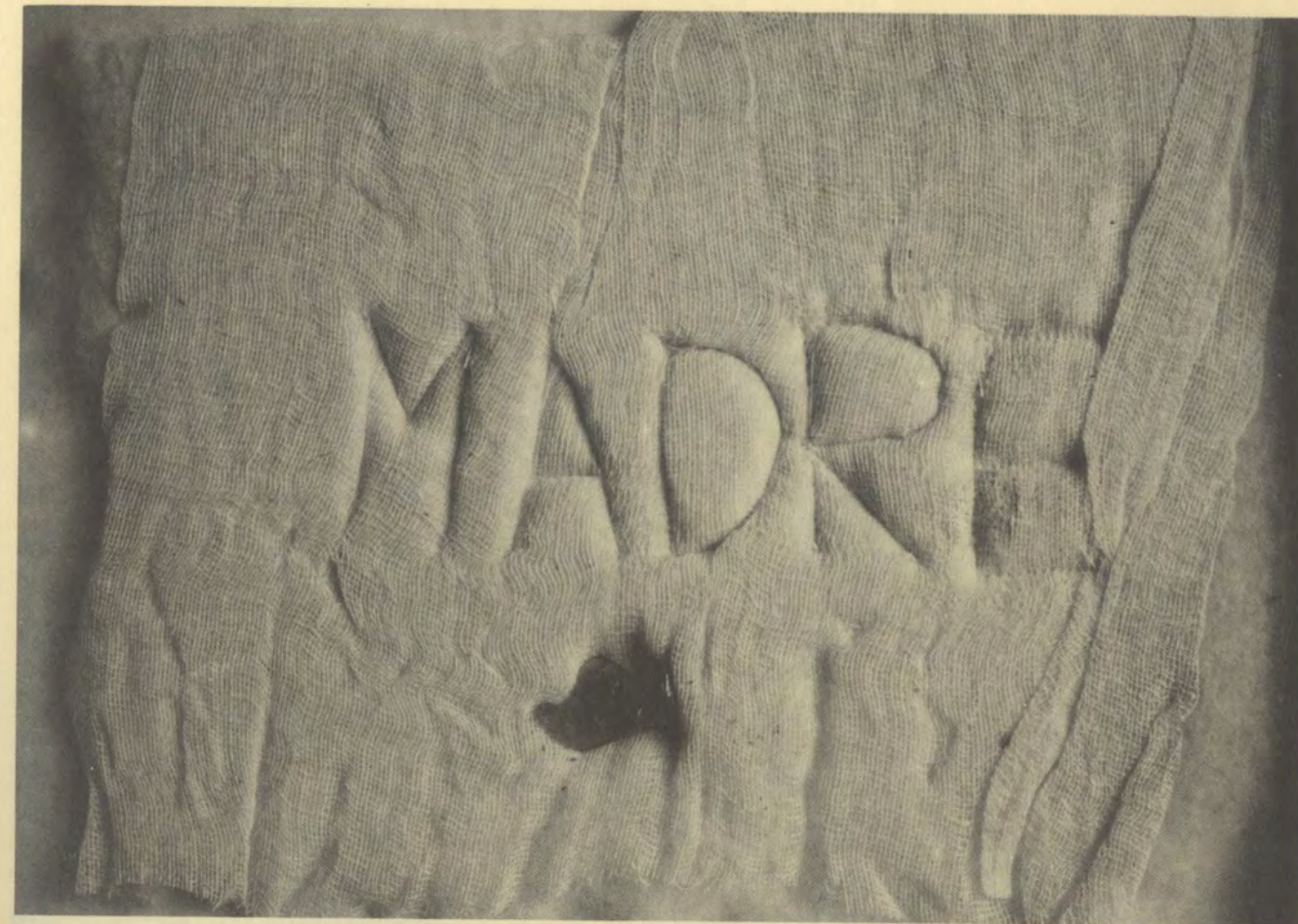
Del clima culturale napoletano Madrigale conserva i contrasti, i conflitti, le contraddizioni, il senso vivo di una realtà in movimento, la passione per il pensiero; del femminismo napoletano conserva il suo tratto

peculiare – il ritrovamento di una nuova matrice del materno come valore (Madri-gale) –, è la consuetudine a tessere rapporti con compagne che praticano la politica anche in luoghi misti – cosa che altrove è stata sempre difficile.

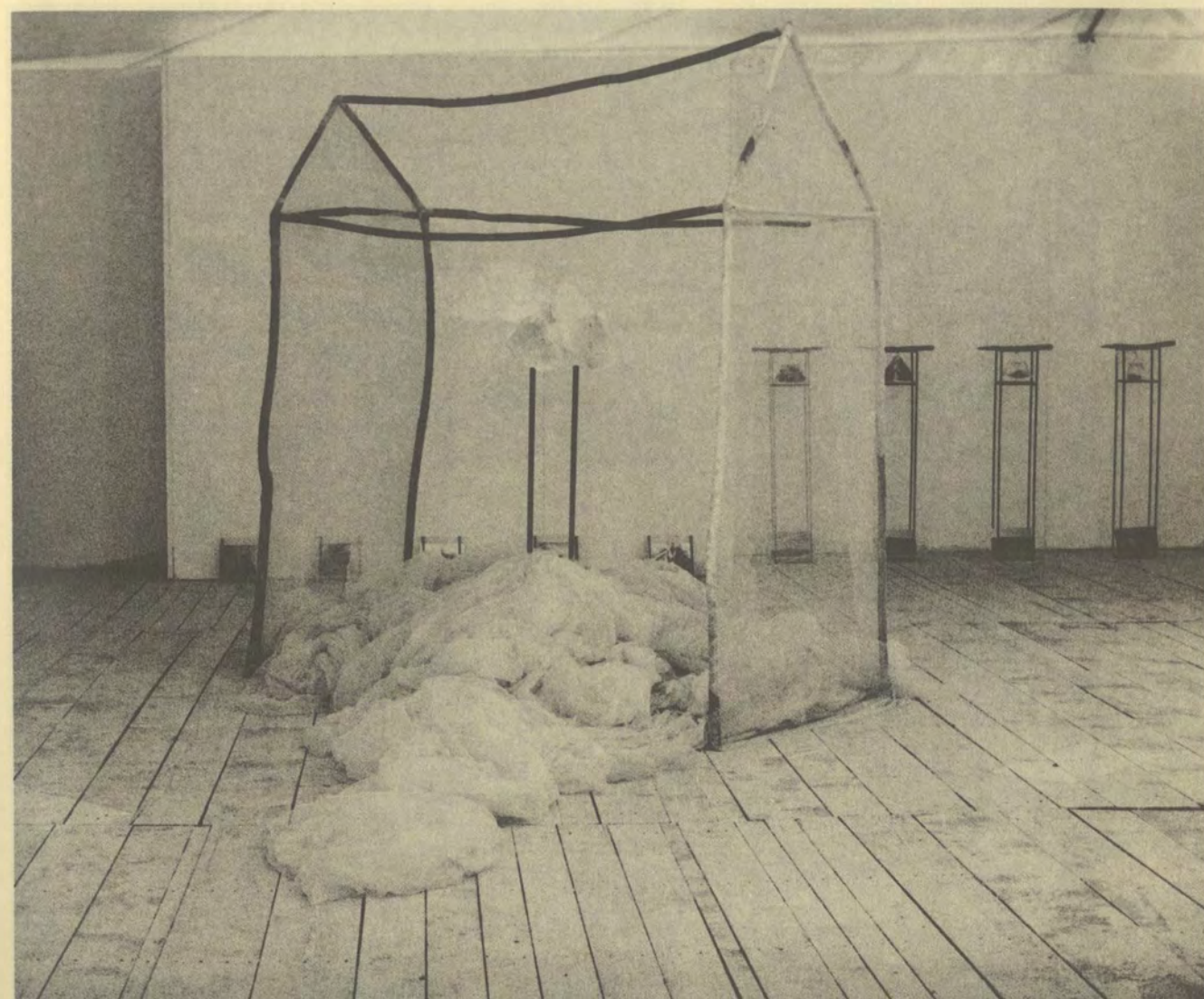
Le eredità non sono però lasciate fine a sé stesse, come preesistenze non digerite, sono riattraversate da modalità nuove, trasvalutate dall'assunzione della mediazione femminile quale pratica irrinunciabile per una qualsiasi politica che voglia affermare nel mondo la libertà femminile. Qui nel mezzogiorno questa pratica politica non ha solo effetti

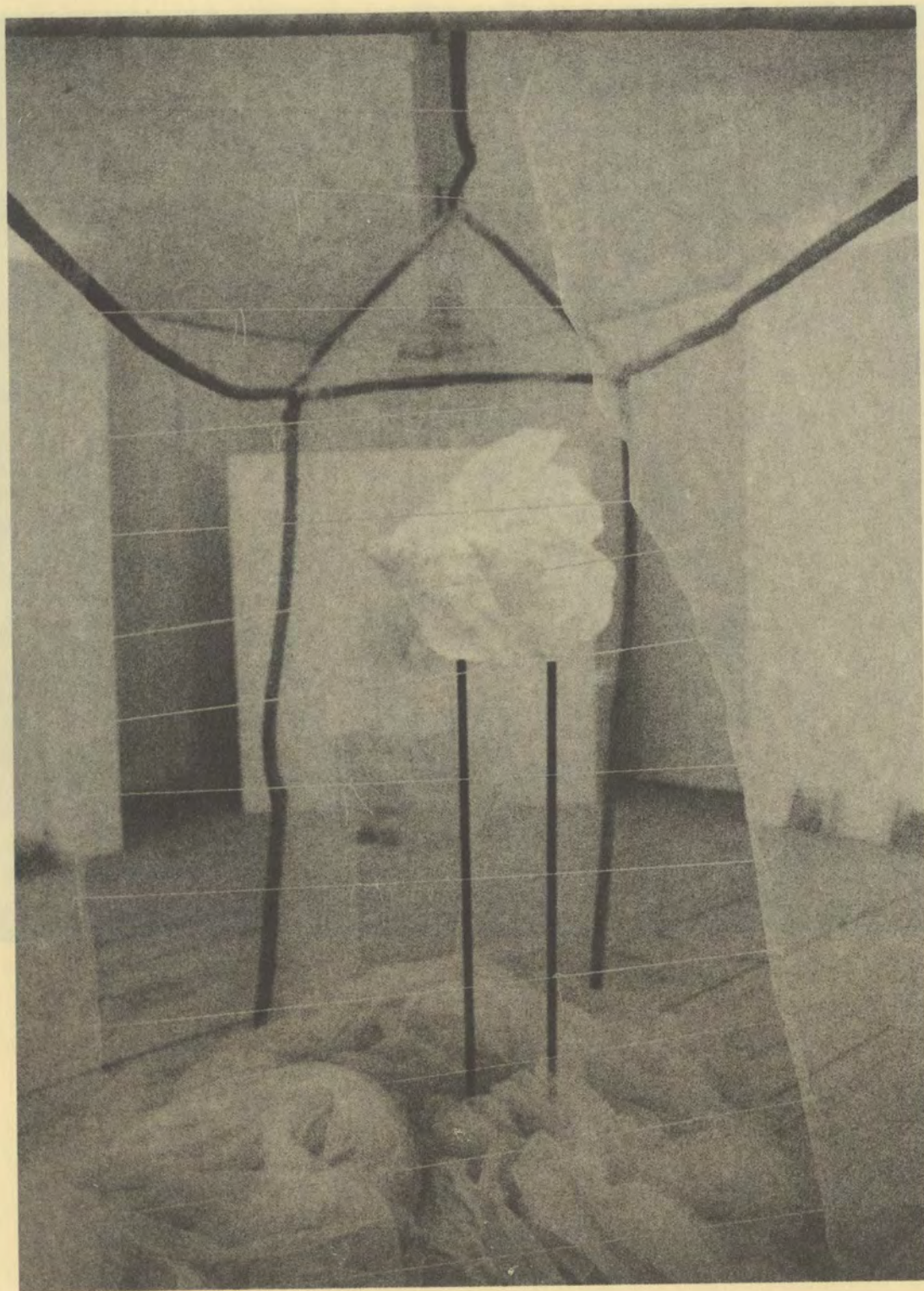
“liberanti” per il genere femminile. In presenza di istituzioni sociali e politiche che per il loro macchinoso funzionamento sono ostiche ad un qualsiasi cittadino, una pratica politica che possiamo definire “elementare”, perché si auto-fonda su di una struttura “semplice” quale la mediazione femminile, può costituire un elemento di liberazione e messa in campo di forze agenti, nel loro coagularsi e espandersi nel sociale e nel politico, come nuclei solventi dei congegni ed orpelli volutamente complessi della burocrazia istituzionale del mezzogiorno.

• • •



ISANNA GENERALI







Le pareti della stanza sono immense, le pieghe del lenzuolo sono profonde, le mani possono fare cose incredibili... le mani possono dire, possono agire.

Le mani di mia madre hanno viaggiato tanto, raccontano di boschi e strade bianche della pianura, conservano tracce di conchiglie, hanno toccato confini lontani, fin dove il suo sguardo poteva arrivare...

Dai suoi silenzi ho imparato la regola, dai gesti sapienti ho spiato il piacere di fare.

Fare ordine

Il tavolo del mio studio è una mappa, una geografia di memorie, di segreti, reperti, saccheggii.

Trame sottili: una fitta rete di fili intende e pretende fermare momenti di viaggio.

Si fa sosta, si annoda, si adorna, ci si veste.

Mi accosto al bordo del foglio e risalgo il solco tracciato.

Segni, spessori, tagli: tagliare l'immagine e sostarvi un po' dentro.

Scavare più a fondo e tendere il velo, appare un lontano orizzonte...

ISANNA GENERALI

PAESAGGI INTERIORI

Ambigua

È come raccogliere, custodire un archivio... invadente, eccessivo, indecente.

Vorrei accogliere il tempo, unire non dividere, combattuta tra la necessità di mettere un punto, un segno soltanto... o fare un gesto più ampio, aprirmi, confondermi nel ritmo incalzante di eventi.

Mi accorgo che tutto il mio fare è come tessere.

Nel tempo vorrei costruire una casa... faccio un cerchio intorno, delimito lo spazio, il mio spazio, il mio spazio e guardo...

Costruire la casa, la casa velata, la casa di lei.

Lei lascia cadere oggetti dietro di sé, abbandonati alla memoria, rimangono in attesa... pronti al nuovo rito.

Nella stanza un viaggio, viaggio fra bianco e nero: come donarsi alla luce o sottrarsi alla luce.

La madre e la figlia si cercano, penso al bianco che cerca il colore.

La casa è velata, il velo è come acqua di mare...

Acqua che scorre

Ancora a distanza ritorna una immagine... giochi di bimba, corpi spogliati sotto le lenzuola e quel profondo piacere di nudità. Le mani come un soffio, leggere, quasi toccano ma non veramente.

Si esploravano i corpi nel buio del tardo pomeriggio, nessuno sapeva, nessuno vedeva e lo spazio del letto era nido, era casa nella casa, e tutto avvolgeva, prendeva... stupiva.

Ancora è così, ancora gioco, invento pretesti, occasioni... ancora mi spoglio, mi velo... nascondo.

Le mani sfiorano, toccano, tendono...

Si tende la tela, si copre di bianco, si annuncia l'evento...

Non so dire se è festa, se è danza... oppure una corsa...

Mi sono vestita, o mi sono spogliata...?

La sposa è velata, la casa è abitata.

Le immagini che precedono il testo, sono parziale testimonianza del mio "intervento" alla Festa nazionale dell'Unità, a Firenze, nell'agosto 1988.

BELL HOOKS*

"REPLICARE"

COME NASCE
IN UNA DONNA NERA
IL DESIDERIO DI PARLARE

1. Nel mondo della comunità nera del sud in cui sono cresciuta, "ribattere" e "replicare" significavano parlare alla pari con una figura che rappresentava l'autorità. Significava osare dissentire e a volte semplicemente avere una propria opinione. Secondo la "vecchia scuola", i bambini potevano farsi vedere ma non dovevano farsi sentire. I miei bisnonni, nonni e genitori appartenevano tutti alla vecchia scuola. Farsi sentire, per un bambino, significava attirarsi un castigo: un ceffone, lo schiaffo in faccia che ti coglieva alla sprovvista, oppure la verga che ti mordeva le braccia e le gambe.

Parlare quando non ti era stata rivolta la parola era un atto di coraggio: un atto rischioso e audace. Eppure era difficile non parlare nelle stanze surriscaldate in cui sin dall'alba cominciavano discussioni animate, le voci delle donne riempivano l'aria, dando ordini, lanciando minacce, piantando grane. Magari gli uomini neri eccellevano nell'arte della predica poetica nelle chiese, dove erano gli uomini a comandare, ma nella chiesa domestica, dove venivano stabilite le regole quotidiane che

dettavano come vivere e come agire, erano le donne nere a predicare. Lì le donne nere parlavano un linguaggio così ricco, così poetico, che mi pareva che non potervi partecipare significasse essere esclusi dalla vita, morire soffocati.

È stato in quel mondo di linguaggio delle donne (gli uomini stavano spesso zitti, erano spesso assenti) che è nato in me il desiderio di parlare, di avere una voce e non semplicemente una voce qualsiasi, ma una voce che potesse essere identificata come la mia. Per costruire la mia voce dovevo parlare, sentirmi parlare; e difatti parlavo, mi inserivo nelle conversazioni e nei dialoghi degli adulti, rispondevo a domande che non erano rivolte a me, ponevo domande in continuazione, facevo discorsi. E non c'è bisogno di dirlo, i castighi per questi "atti di parola" sembravano non aver mai fine. Erano diretti a far tacere me, la bambina, in modo particolare perché ero femmina. Fossi stata un maschio forse mi avrebbero incoraggiato a parlare, nella speranza che potessi un giorno essere chiamata a predicare. Ma non c'era "vocazione" per le bambine che parlavano, nessuna legittimazione o premio al loro parlare. I castighi che subivo per aver "replicato" erano diretti a sopprimere qualsiasi possibilità che io mi creassi il mio proprio linguaggio. Questo linguaggio doveva essere soppresso perché potesse emergere il "giusto linguaggio delle donne".

Nei circoli femministi il silenzio è spesso considerato, nel quadro dell'oppressione di sesso, il "giusto linguaggio delle donne", il segno della sottomissione della donna all'autorità patriarcale. Questa attenzione al silenzio della donna riflette forse quel che avveniva nelle famiglie delle donne di ambiente Wasp (*White, Anglo-Saxon, Protestant*: bianco, anglosassone, protestante) negli Stati Uniti, ma nelle comunità nere (e in varie comunità etniche) le donne non stavano certo zitte. Le loro voci si facevano sentire. Per quel che riguarda le donne nere, la nostra lotta non è stata certamente rivolta ad uscire dal silenzio ed appropriarci della parola, ma a cambiare la natura e la direzione del nostro linguaggio, per costruire un linguaggio che si imponesse agli ascoltatori, che si facesse sentire.

Il nostro linguaggio, "il giusto linguaggio delle donne", era spesso soliloquio, era parlare al vento, ad orecchie che non ti sentono: in breve, il parlare che non è ascoltato. Diversamente dal predicatore nero maschio, il cui discorso doveva essere sentito, che doveva essere ascoltato, le cui parole dovevano essere ricordate, le voci delle donne nere - voci che davano ordini, lanciavano minacce, piantavano grane - potevano essere spente come una radio, potevano diventare una sorta di musica di sottofondo che si sente ma

non si riconosce come discorso significativo. Il dialogo – lo scambio di parole e riconoscimento – si svolgeva non tra madre e figlio o tra madre ed autorità maschile, ma tra le donne nere. Ricordo che osservavo affascinata mia madre che parlava con sua madre, le sue sorelle e le sue amiche. L'intimità ed intensità del loro linguaggio, la soddisfazione che ricavano dal parlarsi tra loro, il piacere, la gioia. È stato in questo mondo di linguaggio di donne, discorsi a voce alta, parole di rabbia, donne dalla lingua svelta e affilata, dal linguaggio tenero e affettuoso, che toccavano il nostro mondo con le loro parole, che io ho fatto del parlare un mio diritto di nascita, e del diritto alla parola, alla creatività, un privilegio che non mi doveva essere negato. È stato in questo mondo, ed a causa di esso, che sono arrivata a sognare di scrivere, che sono arrivata a scrivere.

• • •

Scrivere era un modo di catturare il linguaggio, di tenerlo stretto e vicino. E così annotavo frammenti e pezzi di conversazioni, confessandomi in diari da due soldi che si squaternavano ben presto per il troppo uso, esprimendo l'intensità del mio dolore, l'angoscia del linguaggio; perché dicevo sempre la cosa sbagliata, ponevo sempre le domande sbagliate. Non riuscivo a limitare il mio linguaggio agli angoli e ai problemi della vita di cui si doveva parlare.

Nascondevo questi scritti sotto il letto, nell'imbozzatura dei cuscini, tra la biancheria sbiadita. Quando le mie sorelle li trovarono e li lessero, ne risero e mi presero in giro. Mi sentii violata, umiliata, come se le parti segrete del mio essere fossero state scoperte, esposte e appese all'aria, come il bucato, perché tutti le vedessero. Oggi mi sembra che il timore di essere scoperte, la paura che le proprie più profonde emozioni ed intimi pensieri siano liquidati come pure sciocchezze – timori e paure avvertiti da tante ragazze che tengono un diario, che raccolgono e nascondono le parole – siano uno degli ostacoli che le donne hanno sempre dovuto e devono ancora distruggere, per non essere più costrette al segreto o al silenzio.

Nonostante la mia sensazione di violazione, di essere stata smascherata, continuai a parlare e a scrivere, scegliendo bene i miei nascondigli, imparando a distruggere il mio lavoro quando non riuscivo a trovare un posto sicuro. Mai mi è stato insegnato il silenzio assoluto: mi è stato insegnato che era importante parlare, ma parlare un linguaggio che era in se stesso un silenzio. Avendo imparato a parlare, ma anche a stare attenta perché parlare troppo poteva tradirmi, vivevo con una acuta confusione e una profonda ansia i miei sforzi di parlare e scrivere. Recitare poesie alla messa della domenica pomeriggio poteva procurare una ricompensa. Scrivere una poesia (quan-

do si poteva "meglio" impiegare il tempo spazzando, stirando, imparando a cucinare) era un lusso cui ci si dedicava a spese di altre attività. Mettere in discussione le autorità, toccando temi che non erano ritenuti appropriati, portava dolore e castighi; ad esempio, dire alla mamma che volevo morire prima di lei perché non potevo vivere senza di lei, questo era parlare da pazza, discorsi folli che alla fine mi avrebbero portata all'ospedale psichiatrico. "Ragazzina – mi dicevano – se non la smetti di parlare e di comportarti come una matta, finirai al manicomio".

La pazzia, non solamente il castigo fisico, era la punizione, se eri femmina, del parlare troppo. Ma anche se ero tormentata da questa paura della pazzia che incombeva sul mio scrivere come un'ombra mostruosa, non riuscivo ad arrestare le parole, i pensieri, lo scrivere. Perché questa tremenda pazzia che io temevo, che – ne ero certa – era il destino delle donne audaci nate per un linguaggio intenso (dopo tutto, le autorità sottolineavano questo punto ogni giorno), non era minacciosa quanto l'imposizione del silenzio, la soppressione del linguaggio.

• • •

Salute e sanità mentale dovevano essere sacrificate se volevo sperimentare la sfida del linguaggio. Io le rischiavo entrambe e i giorni della mia infanzia erano segnati da paure ed ansie profonde. Parlavo

ma non andavo in bicicletta, non giocavo a palla né accarezzavo i gattini. Scrivendo dei tanti modi in cui siamo traumatizzati negli anni della crescita, la psicanalista Alice Miller sostiene in *For Your Own Good (Per il tuo bene)*, che non è chiaro per quale motivo i traumi dell'infanzia diventano per alcuni un'opportunità di crescere, di progredire invece che di regredire nel processo di autorealizzazione. Indubbiamente, quando rifletto sulle prove degli anni della mia crescita, sulle tante punizioni, oggi mi rendo conto che con la resistenza ho imparato a difendere e a nutrire il mio spirito, ad essere forte, a proteggere coraggiosamente quello spirito da forze che l'avrebbero distrutto.

Nel punirmi, i miei genitori parlavano spesso delle necessità di spezzare il mio spirito. Oggi, quando rifletto sui silenzi, sulle voci che non sono ascoltate, le voci dei feriti e/o degli oppressi che non parlano né scrivono, penso agli atti di persecuzione, di tortura; al terrorismo che spezza lo spirito, che rende impossibile la creatività. Scrivo queste parole per testimoniare la primaria importanza della lotta di resistenza in qualsiasi situazione di dominio (persino nell'ambito della vita familiare); la forza e la potenza che derivano da una resistenza vigorosa e la mia profonda convinzione che questa forza può essere terapeutica, può salvarci dalla disumanizzazione e dalla disperazione.

Queste prime prove, in cui ho imparato a difendere le mie posizioni, a mantenere intatto il mio spirito, mi sono tornate vivide alla mente dopo la pubblicazione di *Ain't I a Woman*, quando il libro ha ricevuto recensioni dure e aspramente negative. Mi ero aspettata un'atmosfera di dialogo critico, ma non mi aspettavo una valanga di critiche così forte e travolgente da spezzare lo spirito, da spingere al silenzio. Dopo di allora ho sentito racconti di donne nere, di donne di colore che scrivono e pubblicano, le quali (anche quando hanno successo) hanno crolli nervosi, vengono spinte alla pazzia perché non riescono a sopportare le dure reazioni della famiglia, degli amici e di critici sconosciuti, oppure si chiudono nel silenzio e non producono più. Indubbiamente una risposta critica negativa ha delle conseguenze enormi su uno scrittore che appartiene ad un gruppo oppresso, colonizzato, e che si sforza di parlare. Per noi, parlare "veramente" non è unicamente un'espressione di potenza creativa: è un atto di resistenza, un gesto politico che sfida la politica di dominio che ci vorrebbe senza nome e senza voce. E in quanto tale, è un atto coraggioso; in quanto tale, rappresenta una minaccia.

• • •

Per chi esercita l'oppressione del potere, quel che è minaccioso deve essere necessariamente spaz-

zato via, annientato, messo a tacere.

Negli ultimi tempi gli sforzi delle scrittrici nere per attirare l'attenzione sul nostro lavoro sono serviti a evidenziare sia la nostra presenza che la nostra assenza. Quando vado nelle librerie delle donne, quel che mi colpisce non è tanto la rapida espansione delle opere femministe di autrici nere, quanto la scarsità complessiva delle pubblicazioni. Sono ancora molto poche quelle di noi che scrivono e sono pubblicate. Il contesto del silenzio ha diverse e numerose dimensioni. Quelle più evidenti sono i tanti modi in cui il razzismo, il sessismo e lo sfruttamento di classe agiscono per sopprimere e mettere a tacere. Meno evidenti sono le lotte interne, gli sforzi compiuti per conquistare la fiducia necessaria a scrivere, riscrivere, a sviluppare pienamente il talento e le capacità, e la misura in cui questi sforzi falliscono.

Sebbene abbia voluto, sin dall'infanzia, fare dello scrivere il lavoro della mia vita, mi è stato difficile rivendicare il termine "scrittrice" come parte di ciò che identifica e forma la mia realtà quotidiana. Anche dopo aver pubblicato dei libri, mi capitava spesso di parlare della mia voglia di essere una scrittrice, come se quei libri non fossero esistiti. E per quanto mi dicessero "tu sei una scrittrice", non ero ancora pronta ad affermare pienamente questa verità. Una parte di me era ancora

prigioniera delle forze dominanti della storia, della vita familiare che avevano predisposto per me un destino di silenzio, di "linguaggio giusto". Non mi ero ancora semplicemente liberata del timore di dire la cosa sbagliata, di essere punita. In qualche profondo recesso della mia mente, io credevo che avrei potuto evitare sia la responsabilità che il castigo se non mi fossi dichiarata una scrittrice.

Uno dei molti motivi per cui ho deciso di scrivere usando lo pseudonimo di Bell Hooks, un nome di famiglia (era la madre di Sarah Oldham, nonna di Rosa Bell Oldham, mia bisnonna), è stato quello di costruirmi un'identità di scrittrice capace di sfidare e domare tutti gli impulsi che mi allontanavano dal parlare e mi ricacciavano nel silenzio. La prima volta che ho sentito per intero il nome di Bell Hooks ero una bambina e stavo comprando delle gomme da masticare al negozio all'angolo. Avevo "replicato" ad un adulto. Ricordo ancora oggi lo sguardo sorpreso, le parole ironiche con cui mi venne detto che dovevo avere nelle vene lo stesso sangue di Bell Hooks: una donna dalla lingua svelta, una donna che diceva quello che pensava, una donna che non aveva paura di ribattere. Io ho fatto mia questa eredità di sfida, di volontà, di coraggio, rivendicando il mio legame con antenate dal linguaggio audace e coraggioso. Diversamente dalle mie audaci e coraggiose madre e nonna, che non

approvavano il replicare anche se il loro linguaggio era energico e potente. Bell Hooks come io l'ho scoperta, fatta mia e inventata, è stata la mia alleata, il mio sostegno.

Quel gesto iniziale di replica fuori dalla mia casa è stato fonte di potere. È stato il primo di tanti "atti di parola", di sfida, che mi hanno dato la possibilità di emergere come pensatrice e scrittrice indipendente. Guardandomi indietro, mi accorgo che "replicare" è stato per me un rito di iniziazione che metteva alla prova il mio coraggio, rafforzava le mie convinzioni, mi preparava per il futuro – il futuro in cui scrivere, ricevere biglietti di rifiuto, attraversare periodi di silenzio, pubblicare, andare sempre avanti, sembra impossibile ma necessario.

Passare dal silenzio al linguaggio è per gli oppressi, i colonizzati, gli sfruttati, e per quelli che si oppongono e lottano fianco a fianco, un gesto di sfida che guarisce, che rende possibile una nuova vita e una nuova crescita. È quell'"atto di parola", quel "replicare", che non è solamente produrre parole vuote, che è l'espressione del nostro passaggio da oggetti a soggetti: la voce liberata. (Traduzione di Vittoria Antonelli)

* Docente di Letteratura dei paesi in via di sviluppo presso l'Oberlin College nell'Ohio. Ha tenuto una conferenza a Roma, nell'aprile 1989 organizzata da Italia Razzismo e Reti.

• • •

PHILOMENA ESSED* LE DONNE NERE NELLE ORGANIZZAZIONI DELLE DONNE BIANCHE

Per anni le donne nere e del terzo mondo si sono occupate del tema del razzismo nell'ambito del movimento femminista. Le critiche e il dialogo su questi problemi hanno avuto un certo impatto: molte donne oggi riconoscono che non è possibile ignorare le differenze etniche nella comprensione dell'oppressione delle donne e nella formulazione delle strategie e degli obiettivi del movimento delle donne. Nonostante ciò, alla soglia degli anni '90 le percezioni dominanti della liberazione delle donne nere sono tuttora impregnate di razzismo. Oltre alla negazione dell'etnicità, o per certi aspetti probabilmente anche come sua sostituzione, è emersa una eccessiva accentuazione della differenza etnica.

Questo saggio si concentra sull'uso delle differenze culturali come razionalizzazione di un crescente controllo esterno sull'emancipazione delle donne nere e immigrate. Gli esempi portati per illustrare questa tesi riguardano la situazione delle donne nere in Olanda.

Le femministe nere ed immigrate in Olanda si trovano in prima fila nella lotta contro l'oppressione fondata sulla razza, l'etnicità e il sesso. Noi abbiamo criticato non soltanto la società olandese nel suo complesso, ma anche le femministe bianche per aver ignorato e minimizzato i problemi del razzismo (Essed, 1982; Loewenthal, 1984). Un problema persistente riguarda il presupposto che le donne nere ed immigrate, in virtù della diversità delle loro culture, siano rimaste indietro nel processo di emancipazione. In questo contesto, tenterò di esaminare i comportamenti paternalistici da parte delle donne bianche ed altri problemi di razzismo, sulla base delle esperienze di una professionista nera che lavora in un'organizzazione di donne bianche.

Le donne nere ed immigrate in Olanda

Oggi in Olanda¹ i rapporti razziali ed etnici e l'esperienza delle donne nere ed immigrate devono essere inquadrati nel contesto dei processi di colonizzazione e decolonizzazione dei territori olandesi d'oltremare e dell'immigrazione dal sud al nord d'Europa di forza lavoro che si è verificata nel dopoguerra. Dopo l'indipendenza dell'Indonesia, nel 1949, circa 180.000 euroindonesiani e 30.000 molucchesi immigrarono in Olanda. Un secondo, consistente grup-

po di immigrati è quello proveniente dalla Turchia e dal Marocco, che raggiunge approssimativamente le 350.000 persone. Costoro sono stati reclutati come "lavoratori-ospiti", nel contesto del boom economico degli anni '60. Un terzo gruppo è formato da immigrati dalle ex colonie caraibiche, e tra questi i più numerosi sono i 180.000 provenienti dal Surinam. Sono venuti qui perché i colonizzatori olandesi sono andati laggiù, hanno sfruttato i loro paesi e le popolazioni, rendendo così le loro economie strutturalmente dipendenti dagli aiuti allo sviluppo olandesi. I neri e gli immigrati rappresentano circa il 5% dei 14 milioni di abitanti dell'Olanda. La maggioranza di essi sono concentrati nelle città più grandi, dove in alcuni casi arrivano a rappresentare il 10-20% della popolazione.

L'impatto del razzismo sulla vita delle donne nere ed immigrate si manifesta nel modo forse più allarmante nel mercato del lavoro. Esse sono sovra-rappresentate nei settori non qualificati e poco qualificati e negli impieghi di categoria più bassa. Il livello medio di disoccupazione in Olanda è circa il 14%, ma per le donne nere ed immigrate oscilla tra il 40 e il 50%; per gli uomini neri ed immigrati la cifra è approssimativamente la stessa. È stato dimostrato, inoltre, che i problemi della disoccupazione tra le donne nere ed immigrate sono sostanzialmente un prodotto

del razzismo (vedi anche Willemssen, 1988; Kempadoo, 1988).

La problematizzazione delle altre culture

Le politiche olandesi in materia di razza e di etnie sono essenzialmente pluralistiche. I neri non vengono definiti in termini di razza, ma di cultura. In Olanda i termini "razza" e "razzismo" sono tabù; nel lessico ufficiale esistono i "gruppi etnici", ma non le razze. Questo non significa però che la "razza" o il razzismo non esistano, nel senso comune degli olandesi, come fattore fondamentale di categorizzazione. Le ricerche dimostrano che la discriminazione razziale è istituzionale e si verifica a tutti i livelli della società (Shadid, 1988). Per le donne nere ed immigrate, il razzismo è una realtà della vita quotidiana.

Le politiche relative alle donne appartenenti ad una "minoranza etnica" problematizzano le donne nere ed immigrate in due sensi: come donne tra i neri e come nere tra le donne. Le politiche olandesi verso le donne di gruppi di "minoranza etnica" si fondano sul concetto di *differenza etnica*. Le caratteristiche principali di queste politiche verso le donne delle "minoranze etniche" sono: 1) l'*etnicizzazione* della loro condizione (esse sono percepite in termini della loro appartenenza etnica e non in base alle esperienze che hanno in comune con altri

gruppi sociali e di classe; 2) la *problematizzazione* delle loro culture (i dirigenti politici trasmettono l'idea che gli olandesi abbiano un problema di "minoranze etniche". Essi sono considerati, in rapporto alle "minoranze etniche", un popolo omogeneo e "non problematico", diversamente dai vari gruppi etnici che secondo questa visione "hanno" dei problemi); 3) la *polarizzazione sessuale* (esiste la percezione che le comunità turche e marocchine siano fortemente oppressive verso le donne. Si crede che le istituzioni olandesi le "aiuteranno" a liberarsi dall'oppressione dei loro parenti maschi); 4) il *paternalismo* (si ritiene che il ricorso sempre più ampio alle strutture istituzionali olandesi aiuti le donne nere ed immigrate ad emanciparsi come donne all'interno della propria comunità nonché della società nel suo complesso).

Le donne nere ed immigrate non sono collocate solamente nella categoria della "differenza etnica": le politiche olandesi le inquadrano anche in termini di strutture di sesso di tipo razzista ed etnicistico. In queste strutture mentali, le donne di origine africana e surinamense sono spesso associate con la "volontà di autoaffermarsi", mentre le donne turche e marocchine con la "passività". Un esempio chiaro è dato dai programmi di formazione formulati su base etnica per promuovere, da una parte, l'ingresso delle

donne del Surinam e delle Antille nella polizia e, dall'altra, l'integrazione delle donne turche e marocchine nei servizi infermieristici. Questo approccio differenziato, e la tendenza a polarizzare le donne a seconda della loro appartenenza etnica, sono caratteristiche che si ritrovano anche nella situazione inglese (Parmar, 1982). Uno dei tratti fondamentali dell'approccio differenziato è proprio la sopravvalutazione dei fattori etnici, religiosi, linguistici, del modo di vita, dei rapporti di sesso e di altre differenze e diversità (si veda anche Mullard, 1986).

Il razzismo quotidiano contro le donne nere

Gli olandesi si considerano un popolo "tollerante". Sono tolleranti nei confronti della diversità delle opinioni politiche, ma sono tolleranti anche nei confronti del razzismo. A questo proposito, è importante osservare che la tolleranza di altre culture è essenzialmente un concetto paternalistico, che dipende dalla buona volontà, senza alcun impegno. I neri e gli immigrati che criticano gli olandesi per il loro razzismo sono sovente accusati di ipersensibilità, mentre il mito della tolleranza olandese indebolisce la resistenza contro il razzismo (per una discussione più approfondita, vedi Essed, 1987, 1988a, b). Tra le donne nere ed immigrate, tuttavia, sta rapidamente diffondendosi la consape-

volezza del razzismo esistente nella società olandese: esse hanno cominciato a violare il tabù e discutono apertamente i problemi del razzismo. La mia ricerca dimostra come il razzismo determini l'esperienza quotidiana delle donne nere (Essed, 1984, 1985). In una serie di interviste quattordici donne nere, la maggior parte delle quali occupata in lavori infermieristici ed amministrativi di bassa categoria, hanno illustrato processi di inferiorizzazione, esclusione, emarginazione e violenza (verbale) nelle loro esperienze quotidiane con gli olandesi. Per citare solo alcuni esempi: nel luogo di lavoro, alle donne era proibito parlare la loro lingua, il surinamense, tra di loro, i superiori le scoraggiavano dal partecipare a corsi avanzati di formazione, i datori di lavoro insinuavano che esse non lavoravano bene. I colleghi continuavano a raccontare barzellette o storie di stampo razzista a voce alta per farsi udire da tutti, e gli impiegati bianchi erano riluttanti ad accettare l'autorità di una donna nera. A scuola, le studentesse nere erano spesso valutate al di sotto delle loro capacità, ad esempio dagli insegnanti che davano spesso loro brutti voti senza motivo. Sono stati citati anche casi in cui l'insegnante ha fatto commenti razziali offensivi in classe o addirittura durante le interrogazioni. Gli studenti bianchi escludevano i neri dalle attività sociali, e ignoravano o sottovalutavano il loro contributo intellettuale nei

lavori di gruppo. Quando uno studente nero si distingueva, scattavano gelosie ed ostilità. Nei negozi, le donne del Surinam erano seguite dagli agenti di sorveglianza, o veniva loro chiesto di aprire le borse alla cassa. Nei mezzi di trasporto pubblici, esse erano spesso costrette ad ascoltare conversazioni tra i passeggeri bianchi che accusavano i neri di aver reso la città insicura (per una discussione più approfondita, vedi Essed, 1984).

Il razzismo nel movimento delle donne

Negli anni '70 il governo olandese ha risposto alla resistenza che si andava sviluppando tra le donne e tra i gruppi di neri e di immigrati, lanciando vari programmi di emancipazione. Sono state sviluppate politiche per le "minoranze etniche" e per la "emancipazione delle donne", fondate su un complesso sistema di sussidi. Se questi possono in qualche misura contribuire alla soluzione del problema, sono anche tuttavia un modo per controllare l'emancipazione delle donne attraverso il controllo delle condizioni del finanziamento. Lo stesso si può dire per i programmi di emancipazione per le "minoranze etniche", cospicuamente finanziati e quindi controllati dallo stato (vedi anche Mullard et al., 1988).

Generalmente ci si può qualificare per i sussidi di emancipazione

attraverso le organizzazioni dei neri e degli immigrati oppure attraverso le organizzazioni delle donne. Questo doppio sistema di accesso ai sussidi è problematico per le donne nere ed immigrate in quanto non prende in considerazione gli effetti cumulativi della razza, dell'etnicità e del sesso. Le organizzazioni dei neri e degli immigrati sono dominate dagli uomini, mentre le organizzazioni delle donne sono dominate dalle bianche. Per le donne nere, questo generalmente significa che devono scegliere, come canali per candidarsi ai finanziamenti per le attività emancipatorie, tra il male e il peggio. Il risultato di questo sistema è che le donne nere ed immigrate sono perdenti su entrambi i versanti. Non solo è difficile ottenere sussidi per vie indipendenti; di più, grazie al doppio sistema di accesso ai finanziamenti, le organizzazioni dei neri e degli immigrati e quelle delle donne bianche possono ottenere sussidi a nome delle donne nere ed immigrate, senza però coinvolgere le lavoratrici nere ed immigrate nello sviluppo dei programmi di emancipazione e nell'allocatione dei sussidi. I processi di esclusione dall'accesso a risorse per noi importanti sono ben noti e frequentemente discussi soprattutto tra le studiose e le operatrici politiche e sociali dei gruppi di donne nere ed immigrate: ma è ancora scarsa la ricerca e la documentazione su questi problemi.

Lavorare con le donne bianche

La disoccupazione tra le donne nere dotate di istruzione superiore è alta. Per le operatrici sociali, in particolare, è difficile ottenere un lavoro al di fuori del circuito degli "impieghi etnici". Grazie alla etnicizzazione del loro lavoro, le operatrici sociali nere sono spesso costrette ad accettare condizioni di lavoro che trovano politicamente problematiche. Le loro funzioni restano spesso marginali: devono procurarsi clienti neri per agevolare la concessione di ulteriori finanziamenti. Di solito, quindi, ottengono solo incarichi temporanei. Quando i finanziamenti si arrestano, la loro posizione diventa superflua; perdono il lavoro, facendo spazio alla "ri-bianchizzazione" della clientela. Allo stesso tempo, le donne nere che erano state inizialmente destinate a settori non etnici di lavoro sociale, si trovano spesso a subire pressioni all'interno delle loro organizzazioni perché accettino di occuparsi di "clienti etnici" e di "temi etnici" di rilievo per l'organizzazione (Kempadoo, 1988).

Ai fini di questo saggio, esaminerò un'organizzazione per le donne dominata dalle bianche e i problemi del razzismo tra colleghe, e tra operatrici ed utenti dell'organizzazione. Come esempio illustrativo, prenderò un'intervista con una operatrice nera per l'emancipazione, che è stata selezionata da una serie di interviste con

donne nere dotate di istruzione superiore. Queste interviste fanno parte di un progetto comparativo di studio del razzismo quotidiano nella vita delle donne nere in Olanda e negli Stati Uniti (vedi anche Essed, 1988a, 1988b). La funzione di un'operatrice per l'emancipazione - prodotto delle politiche emancipatorie olandesi - è quella di aiutare le donne (a basso livello di istruzione) a migliorare la loro condizione nella società. I problemi discussi di seguito sono comuni a molte donne nere nelle organizzazioni dominate dai bianchi.

Vicky P., 24 anni, è un'operatrice per l'emancipazione presso una scuola aperta per donne. Quella di lavorare in un'organizzazione di donne è stata una sua scelta consapevole, perché Vicky pensava che sarebbe stato meno stressante lavorare con le donne bianche che non con gli uomini bianchi. La scuola si trova in una zona in cui risiede un'alta percentuale di neri. Vicky è assegnata a lavorare con le donne nere. Le operatrici sono quattro, e lei è la sola nera. C'è anche un'impiegata amministrativa nera, e Vicky la coinvolge spesso nel suo lavoro con le donne nere. I problemi che qui di seguito Vicky discute danno un'idea delle forme di razzismo che lei incontra sistematicamente nel suo lavoro quotidiano nella scuola aperta.

Il governo olandese ha espresso l'intenzione di dare la priorità a

sussidi che facilitino l'emancipazione delle donne nere ed immigrate a causa del loro "doppio svantaggio".

"Nera" contrapposta a "donna": scelte che rifiutiamo di fare

Le politiche del governo, tuttavia, mancano del retroterra teorico necessario per integrare gli effetti cumulati della razza, dell'etnicità e del sesso in programmi capaci di affrontare i problemi del razzismo in relazione al sesso. I programmi attuali hanno l'effetto di rendere invisibili le donne nere ed immigrate, poiché esse non sono considerate un gruppo importante a se stante. Con le profonde riduzioni finanziarie effettuate nella seconda metà degli anni '80, i programmi per i neri e gli immigrati e quelli per l'emancipazione delle donne sono entrati in crisi, ed è aumentata la competizione per ottenere sussidi a nome delle donne nere, il cosiddetto "gruppo prioritario" su entrambi i fronti del sistema del doppio accesso ai sussidi. Vicky P. spiega la situazione in questo modo:

"Questi sussidi speciali li ottieni soltanto se puoi dimostrare che lavori anche per i neri. In questo quartiere adesso la lotta è diventata piuttosto dura, perché pare che molte organizzazioni di neri stiano perdendo i loro sussidi ora che la scuola aperta per le donne ha attirato così tante donne nere. In realtà, la mia posizione è proble-

matica perché, non importa come la consideri, resta sempre una questione di soldi: procurati quanti più neri puoi, e avrai i sussidi".

Oltre a dover attirare utenti nere, le operatrici nere per l'emancipazione dovrebbero fungere da intermediarie tra le donne nere e il personale bianco. Allo stesso tempo, le operatrici bianche per l'emancipazione possono evitare di assumersi le loro responsabilità per le utenti nere:

"Si aspettano tantissimo da noi (...) con un ragionamento tipo: 'siete voi le esperte, siete voi quelle che sanno lavorare con i neri'".

Anche quando sembra esserci una positiva valorizzazione, del contributo delle operatrici nere per l'emancipazione, il quadro al cui interno esse lavorano rende problematica l'idea delle esperte "etiche". Da una parte non si può negare l'importanza che i bianchi si familiarizzano con le culture e i modi di vita dei neri; dall'altra, queste informazioni possono determinare un nuovo controllo sulle donne nere, tramite una conoscenza stereotipata della loro cultura:

"Una volta stavamo parlando (la mia collega nera ed io) e abbiamo detto che alle donne del Surinam piacciono lavori che abbiano anche una dimensione concreta, tipo fare la cuoca o la parrucchiera. Immediatamente loro (le colleghe bianche) hanno generalizzato l'idea ed è stato come se il lavoro

concreto fosse 'l'unico' lavoro adatto alle donne surinamesi. Io ho detto, aspettate un attimo, sto parlando solo di un gruppo specifico di donne del Surinam, altre probabilmente non amano affatto il lavoro pratico. Voglio dire, da una parte loro hanno buone intenzioni, pensano che se ci conoscono sapranno come andare d'accordo con noi. Eppure, non posso essere d'accordo con questo. (...) Non capisco perché insistano ad applicare codici comportamentali a ciascuna cultura (...) mi sento spinta con le spalle al muro, perché non capisco come mai essi vogliano sempre spogliarci così. Proprio non mi piace".

Esclusione dal lavoro non etnico

"Accade spesso che le colleghe bianche abbiano informazioni particolari di cui noi (io e la mia collega nera) non sappiamo niente. Anzi, siamo in realtà sistematicamente escluse da ogni informazione importante. Siamo costrette a scoprire per caso che loro hanno discusso alcune questioni, tipo, ad esempio, le questioni politiche. Probabilmente pensano che non siano importanti per noi. (...) Ho l'impressione che questo accada in tutti i casi in cui ci sono donne nere in organizzazioni di donne bianche. Lavorare in queste condizioni è terribile. Ci si aspetta solidarietà dalle donne, ed è per questo che ho scelto di lavorare in un'organizzazione di donne, ma

(...) la maschera della solidarietà tra donne nasconde la discriminazione contro di noi, come donne nere".

"Noi lavoriamo di più delle colleghe bianche. È molto importante procurarsi molte donne nere, quindi andiamo in posti di ogni genere che sono generalmente frequentati dalle donne nere, per dare loro informazioni sulla nostra scuola aperta. Ma quando queste donne nere vengono per iscriversi, le mie colleghe le assegnano ai loro gruppi. Tutti vogliono le donne nere nel proprio gruppo, per via dei finanziamenti. Io non so proprio come sollevare questo problema quando parlo con le mie colleghe: se le accusassi di sottrarci le donne che noi abbiamo procurato, succederebbe un inferno nell'organizzazione".

Vi sono molti modi, spesso sottili, di separare il lavoro per le donne nere dal grosso del lavoro di emancipazione. In primo luogo, le donne nere ed immigrate sono spesso escluse da posizioni dirigenziali all'interno delle organizzazioni di donne, in quanto sono associate esclusivamente con il "lavoro etnico". In seguito, la definizione delle loro qualifiche come puramente "etiche" viene mantenuta durante i successivi processi di esclusione:

"Visto che viene continuamente sottolineato che noi siamo diverse (...) loro arrivano a pensare che l'etnicità è il solo argomento di cui noi sappiamo qualcosa. (...)

Ad esempio, quando parlano di temi etnici, cominciano a guardarci per vedere se pensiamo che quel che dicono è giusto. D'altra parte, quando si parla di temi generali, come quelli politici, loro non guardano verso di noi, ma solo verso le altre colleghe bianche. Si tratta di un'emarginazione molto sottile".

I bianchi: salvaguardare un'idea di sé come persone che rifiutano le discriminazioni

È quasi un circolo vizioso: grazie alla loro insufficiente concezione del razzismo, i bianchi pensano spesso che i neri tendano ad adoperare ogni pretesto per accusarli di razzismo. Allo stesso tempo, le operatrici bianche per l'emancipazione sono presumibilmente molto preoccupate per il razzismo e tentano probabilmente di impedirne il manifestarsi. Esse però sembrano spesso più preoccupate di salvaguardare la loro concezione di se stesse come persone che rifiutano le discriminazioni, che non della qualità del loro lavoro con le donne nere. Prendiamo il seguente esempio:

"Nel lavoro per l'emancipazione siamo tutte donne. È bello, siamo tutte amiche, c'è affetto. Ma da qualche parte c'è sempre una smagliatura. Perché a volte loro hanno una donna del Surinam nel loro gruppo e magari mi chiedono un parere su come affrontare un certo problema. Oggi, una ha rac-

contato un episodio avvenuto nel suo gruppo: stavano parlando di sessualità quando la donna del Surinam scoppia a piangere. La mia collega non sapeva come comportarsi, perché non sapeva come affrontare il problema del pianto visto che era coinvolta una persona di un'altra cultura. Io pensavo che tutto quello che lei diceva erano sciocchezze. Che c'entra la cultura? Se nel tuo gruppo c'è una persona che piange, la cosa più naturale del mondo non è semplicemente andare da lei e fare qualcosa? Loro esagerano sempre con questa storia della cultura, sottolineano in ogni momento che sei diversa. Non so, ma questo mi dà una grande angoscia".

Il presupposto che le donne bianche siano più avanzate delle donne nere ed immigrate nella lotta contro il sessismo si manifesta nella tendenza delle operatrici bianche per l'emancipazione a sminuire le donne nere ed immigrate. Questa forma di razzismo è un'estensione della mentalità colonialistica olandese, che considera la gente del terzo mondo alla stregua di "bambini". Gli atteggiamenti condiscendenti e paternalistici sono molto difficili da combattere, quando le bianche in questione sentono che è loro dovere morale "aiutare" le donne nere ed immigrate ad emanciparsi.

"L'età media delle donne del nostro gruppo è di 25 anni. Ma a sentirle (le colleghe bianche) parlare di loro, l'idea è che le trovino

tanto commoventi. Dicono, riferendosi ad una donna nera, cose come 'è tanto carina'. A me pare che sia una cosa molto offensiva; io non parlo mai in questo modo degli altri. Ma questa è la mentalità di questi ambienti. Oppure dicono anche, ad esempio di una zingara: è una donna veramente fantastica. Mi pare che sia tutto molto sopra le righe".

Le donne nere si sentono più a loro agio con le operatrici nere

Nonostante i problemi legati all'etnicizzazione del lavoro delle operatrici nere per l'emancipazione, le donne nere con cui esse lavorano si trovano molto meglio con loro che con le operatrici bianche:

"Ai gruppi piace molto lavorare con una operatrice nera. Le donne si sentono sollevate perché possono finalmente parlare dei loro problemi. Mi raccontano che in passato andavano all'altra scuola aperta e non aprivano bocca perché avevano paura di fare errori di lingua. E questo è vero. Quando una persona non parla bene la loro lingua, gli olandesi si sentono a disagio: cominciano ad evitare di guardarla negli occhi, e cose del genere. Io penso che sia estremamente importante dare alle donne la sensazione che, qualsiasi errore facciano nel gruppo, va tutto bene. Noi tutti impariamo dagli errori. (...) L'ultima volta una di loro ha detto qualcosa circa la dop-

pia discriminazione che noi viviamo come donne nere (...) e subito hanno tutte risposto, magari in modo sgrammaticato, e tutte hanno raccontato le loro storie. (...) Devo però ammettere (che ci sono anche problemi di razzismo interiorizzato). Alcune donne nere pensano che non esiste niente che un'altra nera possa dir loro che esse non sappiano già".

Le operatrici sociali nere si identificano spesso con le donne nere con cui lavorano, sulla base della comune esperienza del razzismo. Le operatrici sociali bianche, d'altro canto, tendono spesso a mettere le loro colleghe nere sullo stesso piano delle utenti nere, sulla base della loro comune origine etnica, indebolendo così la posizione delle colleghe stesse. Questa è anche l'esperienza di Vicky P.:

"Da una parte, le mie colleghe capiscono che possono imparare da me quando si tratta di problemi riguardanti donne del Surinam; dall'altra parte, però, io avverto che mi associano a questi problemi. Me ne accorgo quando, ad esempio, loro vogliono parlare delle utenti del Surinam nei loro gruppi, e dicono: 'non è così che siete voi?', oppure: 'voi siete abituate a fare questo o quello'. Ciò significa che mi mettono nella stessa categoria delle loro utenti nere. Io mi chiedo chi o che cosa loro abbiano in mente quando dicono 'voi'. (...) Sono sfumature molto sottili. (...) Non accetto che mi si rivolgano dicendo 'voi'. Io

non mi sogno di associarle con le loro utenti bianche, di dir loro qualcosa tipo: 'perché non mi spiegate come siete voi donne bianche?'".

Questi ed altri problemi di razzismo quotidiano nelle organizzazioni dominate dai bianchi sottolineano la necessità che noi, come donne nere ed immigrate, organizziamo modi alternativi per controllare le nostre strategie ed i nostri obiettivi nella lotta contro l'oppressione.

Sono sempre più numerose le donne nere ed immigrate operanti nel settore sociale, in quello accademico ed in quello politico, che si preoccupano per la mancanza di politiche efficaci, per l'assenza di ricerche serie che spieghino la nostra esperienza e per lo sviluppo di programmi di emancipazione che non sono tagliati su misura dei nostri bisogni. Vengono applicate delle politiche per noi senza che noi siamo coinvolte. Vengono spesi dei soldi per noi ma non ne ricaviamo alcun beneficio. Siamo oggetto di ricerche accademiche che non hanno quasi nulla a che fare con i problemi reali che incontriamo nella società olandese. Nonostante le pressioni da parte del governo per promuovere solamente le organizzazioni a base etnica, le donne nere ed immigrate riescono in misura crescente a spezzare le barriere etniche. Abbiamo recentemente creato una rete nazionale per sostenere e rafforzare il potere delle donne nere ed immigrate

professionalmente qualificate². Puntiamo in particolare a condizionare le politiche olandesi riguardanti le donne nere ed immigrate, e a controllare le ricerche in modo da promuovere gli obiettivi e le strategie della nostra lotta. Le sempre più numerose adesioni di donne al nostro *network* manifestano un generale riconoscimento della necessità di creare organizzazioni indipendenti. Con incontri regolari, dibattiti, e con lo sviluppo dei nostri propri sistemi di sostegno, noi vogliamo unire le forze per mantenere il controllo del nostro destino. (Traduzione di Vittoria Antonelli)

* Docente all'università di Amsterdam.

¹ In Olanda il termine "nero" si adopera generalmente in senso politico e non si riferisce necessariamente solo a gente di origine africana. In questo saggio, le donne nere sono le donne provenienti dalle ex colonie olandesi e le donne immigrate sono quelle provenienti dai paesi del bacino Mediterraneo.

² Il *network* delle donne nere ed immigrate (Zmv-Network) opera su base nazionale; la segreteria si trova in Amsterdam.

Riferimenti

Ph. Essed, (1982), "Racisme en feminisme". *Socialities Feministies Teksten* 7. Amsterdam: Sara, pp. 9-40.

Ph. Essed, (1984). *Alledaags Racisme*. (Il razzismo quotidiano). Amsterdam: Sara. (di prossima pubblicazione in inglese presso la Hunter House Publishers, California).

Ph. Essed, (1985), "Racism in Everyday Experiences of Black Women", in M. Diaz-Diocarets e I. Zavala (a cura di), *Papers of the Utrecht Summer School of Critical Semiotics: Women, Identity and Society in the 1980s*. Amsterdam, Benjamins.

Ph. Essed, (1987), "Academic Racism: Common Sense in the Social Sciences", Amsterdam: Centre for Race and Ethnic Studies, *Working Paper* n. 5.

Ph. Essed, (1988a), "Understanding Verbal Accounts of Racism", in *Text*, vol. 8, n. 1, pp. 5-40.

Ph. Essed, (1988b), "Demystifying Dutch Tolerance: Black Women's Perceptions of Contemporary Racism", relazione (non pubblicata) presentata al convegno organizzato alla International Organization for the Study of Group Tensions, Princeton University, 24-26 giugno 1988.

K. Kempadoo, (1988), "In the Name of Emancipation: Some Aspects of the Impact of Positive Action of Black and Migrant Women's Work in Amsterdam", Amsterdam, Cres Publication Series, *Working Paper* n. 7.

T. Loewenthal, (1984), "De witte toren van vrouwenstudies", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 17, n. 1, pp. 5-17.

C. Mullard, (1986), "Pluralism, Ethnicism and Ideology: Implications for a Transformative Pedagogy", Amsterdam, Cres Publication Series, *Working Paper* n. 2.

C. Mullard, K. Nimako, G. Willemsen, (1988), "Emancipatie: een kwestie van keuze", Amsterdam: Cres Publication Series, *Research Paper* n. 2.

P. Parmar, (1982), "Gender, Race and Class. Asian Women in Resistance", Centre for Contemporary Cultural Studies (a cura di). *The Empire Strikes Back*, London: Hutchinson, pp. 236-275.

W. A. Shalid, (1988) (a cura di), "Etnische groepen en achterstelling: structurele belemmeringen voor minderheden in Nederland", in *Migrantenstudies*, vol. 4, n. 1.

G. Willemsen, (1988), "Minderheden op de arbeidsmarkt: de gevolgen van een verkeerd geïnspireerde politiek", in *Migrantenstudies*, vol. 4, n. 1, pp. 50-66.

MARISA RODANO

UN AVVENIMENTO INCONSUETO

ANALISI SESSUATA DEL TERZO MONDO ALL'ASSEMBLEA DELLE ONG

Le Organizzazioni non governative (Ong) di cooperazione allo sviluppo dei 12 paesi della Cee, che si avvalgono per i loro progetti di cofinanziamenti comunitari, hanno dedicato la loro XV assemblea generale, alla fine dell'aprile scorso, al tema "Donne e sviluppo".

È la prima volta che ciò avviene ed è un avvenimento inconsueto in un'assemblea mista, di donne e di maschi, molto articolata e pluralista quanto a retroterra culturale e ideale, che riunisce credenti (cattolici e protestanti) e non credenti, militanti di sinistra e operatori di orientamento moderato. Scopo dell'assemblea era quello di verificare e mettere a punto le scelte dei progetti delle Ong medesime; ma a partire da un esame dei problemi più acuti, oggi di fronte al terzo mondo, il crescente indebitamento, la fame e il deficit alimentare, l'esplosione demografica, le conseguenze delle emergenze (guerre, catastrofi naturali, dissesto ambientale), che fosse

fondato su un'analisi di genere.

Il termine "genere" è stato assunto convenzionalmente, secondo la distinzione introdotta da Ann Oakley, come più comprensivo, rispetto a quello di "sesso", della differenza, intesa come dimensione socio-culturale oltretutto biologica. Mentre i bisogni biologici primari (cibo, protezione dalle malattie, etc.) sarebbero - s'è detto all'assemblea - identici per i due sessi, la soddisfazione dei bisogni sociali esigerebbe invece, per essere efficace, di tener conto del genere; mentre di regola - si è sottolineato - sia l'analisi economica che le politiche di sviluppo vengono compiute ed elaborate in modo "neutro", prescindendo dal genere.

"Ora, non tener conto del fattore 'genere' nella politica di sviluppo (si legge in uno dei documenti di lavoro) può portare a gravi errori nella preparazione e gestione dei progetti. Ad esempio, il fatto che gli agenti di sviluppo abbiano, praticamente sempre, adottato in tutti i paesi del mondo un'immagine sul genere importata dal nord, è stata la causa dell'insuccesso di numerosi progetti basati sull'affermazione erronea dell'esistenza di una 'famiglia universale' composta da una moglie e da figli non produttori, dipendenti dal lavoro produttivo di un uomo... Nell'analisi economica, l'approccio di genere permette di tener conto del doppio ruolo delle donne nell'economia dome-

stica e commerciale, integrando il lavoro domestico invisibile, il loro ruolo nella riproduzione e nell'assistenza alle risorse umane, e l'altro tipo di 'invisibilità' dovuto alla loro relativa debolezza organizzativa sul mercato del lavoro, che maschera il loro lavoro nel settore informale".

È un approccio - come si vede - o per meglio dire una motivazione, un punto di partenza che non scaturisce da una riflessione femminista, ma dagli interrogativi circa le cause del fallimento delle politiche di sviluppo sin qui condotte e dalla constatazione che una di queste cause sta certo nell'aver sistematicamente ignorato la differenza sessuale. È dunque a partire da un problema "generale", che costituisce peraltro una delle massime contraddizioni del mondo contemporaneo, che operatori impegnati principalmente sul terreno pratico, dei micro-progetti, ma perciò a diretto contatto con i bisogni delle popolazioni, arrivano a ricercare un confronto con l'elaborazione femminista.

L'assemblea si è conclusa adottando raccomandazioni predisposte dal dibattito di quattro gruppi di lavoro, dedicati rispettivamente: alle donne, l'indebitamento dei paesi in via di sviluppo e le conseguenze dei programmi di agguistamento strutturale del Fmi (Fondo monetario internazionale) e dei singoli stati; alle donne in rapporto alla questione alimentare; alle donne e i problemi della

popolazione; alle donne nelle situazioni di emergenza.

Le raccomandazioni, assai stringate e concrete, oltre a contenere indicazioni per l'azione delle Ong e richieste ai poteri pubblici (nazionali e internazionali) mettono tutte significativamente l'accento sul fatto che se non entra in campo un nuovo potere delle donne, fondato su una soggettività femminile, in tutte le sedi in cui si assumono le decisioni, sarà ben difficile uscire dalla lacerante contraddizione del crescente divario tra nord e sud del mondo.

Non a caso, nella sua relazione introduttiva all'assemblea, Peggy Antrobus, coordinatrice dell'Unità donne e sviluppo (Wand) Extra-mural Department dell'Università delle Indie occidentali del Care Hill Campus di Barbados, si è rifatta all'analisi del Dawn network (Development alternatives with women for a New Era)¹ fondato dall'economista indiana Dewaky Jain, secondo la quale "il femminismo non può essere monolitico nelle sue questioni, negli scopi e nelle strategie, poiché esso costituisce l'espressione politica delle questioni e degli interessi delle donne di diverse regioni, classi, nazionalità e retroterra etnico e dovrebbe perciò essere individuato da esse per se stesse". Tuttavia - afferma Peggy Antrobus - "noi vediamo questa diversità basata su un'opposizione comune alla oppressione di genere e alla gerarchia... e, soprattutto, come una

politica di trasformazione con la capacità di mutare non solo le singole vite, ma anche tutte le strutture di oppressione e di dominio che costringono la vita delle donne, incluso il razzismo, la classe e la nazionalità... Noi sosteniamo che non c'è alcuna questione - dal debito internazionale ai bilanci militari, dalle carestie in Africa alla tragedia di Bhopal, che non possa essere illuminata da una prospettiva femminista".

Il testo di Peggy Antrobus che pubblichiamo, dedicato ai problemi del debito estero, vuol offrire alle lettrici di *Reti* un esempio del tipo di elaborazione che caratterizza un'area importante del femminismo nel terzo mondo.

¹ Alternative di sviluppo con le donne per una nuova era.

PEGGY ANTROBUS

LE DONNE NELLO SVILUPPO

Vorrei anzitutto congratularmi con il comitato di collegamento delle Ong di aiuto allo sviluppo della comunità europea, per la scelta dei temi di questa assemblea: i temi delle donne nello sviluppo, di Lomé IV e delle elezioni del parlamento europeo contribuiscono a mettere meglio a fuoco le prospettive future. Centrare l'attenzione sul tema delle donne nello sviluppo, nel contesto delle

elezioni europee e di Lomé IV, porta al riconoscimento dei rapporti che esistono non solo tra la sorte delle donne del terzo mondo e le politiche adottate dai governi dei paesi europei, ma anche tra la sorte di queste donne e il tipo di mondo che le generazioni di europei del ventesimo secolo erediteranno. Noi viviamo in un unico pianeta e il nostro futuro è inestricabilmente intrecciato, attraverso i sistemi economici ed ecologici che ci uniscono. Un ingiusto sistema economico globale che renda impossibile alla maggioranza delle popolazioni mondiali di vivere una vita dignitosa, le costringe ad abbandonare i loro paesi e le spinge a metodi e mezzi di sopravvivenza che in ultima analisi minacciano l'ambiente sociale, economico ed ecologico di quanti perpetuano l'ingiustizia. Esiste in fin dei conti una connessione tra indebitamento, droga, militarismo, insufficienza alimentare, pressione demografica e degrado ambientale.

Siamo alla fine degli anni ottanta e stiamo per entrare nell'ultimo decennio prima del ventesimo secolo, che ci offrirà forse la nostra ultima possibilità di correggere gli errori di questo secolo: i temi al centro di questa assemblea rappresentano un'occasione per riflettere sulle politiche che determineranno il nostro comune futuro, sulla base dell'analisi delle esperienze passate nel campo dello sviluppo. La mia relazione sulle

donne nello sviluppo ci consente di esaminare un'analisi della situazione di un gruppo che forse, per quanto sia il più povero e dotato di meno potere, potrebbe detenere le chiavi di questo "futuro comune".

Le donne povere del terzo mondo, infatti, sono quelle che svolgono oltre i due terzi del lavoro nei loro paesi; sono quelle che portano la responsabilità di soddisfare i bisogni elementari della maggior parte degli abitanti di questo mondo: e quelle che hanno maggiormente risentito delle attuali politiche di aggiustamento strutturale. Il loro ruolo fondamentale nella sopravvivenza umana le pone quindi al centro del rapporto tra popolazione e terra, riproduzione e produzione, tra sviluppo sostenibile e disastro ecologico, tra un mondo più umano ed un mondo che nega il carattere di comune umanità alla maggioranza della popolazione mondiale. Le donne meritano la nostra attenzione non soltanto per un senso di giustizia (l'obiettivo della parità) o in modo strumentale (l'obiettivo dello sviluppo), ma perché se i loro valori, idee e visioni non costituiranno il prisma centrale del nostro agire politico, non riusciremo a raggiungere l'obiettivo di fondo, che è quello della pace.

Un atto d'accusa

Se vogliamo che l'analisi del ruolo delle donne nello sviluppo ci

aiuti a raggiungere questo obiettivo di pace – cioè un mondo più giusto ed umano – abbiamo però bisogno di un'analisi alternativa, che sia diversa da quella che ha ispirato le nostre politiche in passato. Perché ad oltre un decennio dal varo di un programma internazionale a favore delle donne, la situazione delle donne nel mondo è ancora un atto d'accusa contro le nostre politiche e i nostri programmi: nonostante gli sforzi coordinati di governi e di organizzazioni non governative (Ong) nel quadro del decennio delle Nazioni unite per le donne (1975-1985), la maggioranza delle donne del mondo – sia nei paesi del nord che in quelli del sud – si trovava nel 1985 in una situazione peggiore che nel 1975, all'inizio del decennio. E per le donne del terzo mondo, la situazione nel 1989 è ancora peggiorata! Come è successo? Qual è stato l'errore?

L'errore è stato che invece di seguire la logica di un'analisi strutturale che legasse i temi delle donne all'appello per un nuovo ordine economico internazionale (Noei), le donne hanno accettato un programma che escludeva l'analisi strutturale, e non prestava attenzione agli interessi strategici delle donne: cioè gli interessi derivati da un'analisi dei rapporti di forza tra donne e uomini, e tra donne e stato. Se era importante concentrare l'attenzione sul soddisfacimento dei bisogni concreti nel campo dell'occupazione, dell'istruzione,

della sanità e dell'alimentazione, non siamo riusciti a comprendere che anche queste conquiste concrete possono essere facilmente vanificate se le donne non hanno la forza di proteggerle in caso di scarsità delle risorse, ed è precisamente quel che è avvenuto nel contesto delle politiche di aggiustamento strutturale adottate da quasi tutti i nostri governi nel tentativo di affrontare il problema dell'indebitamento, degli squilibri cronici della bilancia dei pagamenti e dei deficit di bilancio.

Ma quali sono gli errori di questa analisi delle donne nello sviluppo? L'obiettivo del decennio dell'Onu, di "integrare le donne nello sviluppo", si fondava sulla tesi che le donne fossero "esterne" al processo di sviluppo e dovessero essere "integrate" nel suo corso principale, e che se si riusciva a convincere i responsabili politici e i pianificatori dell'importanza del ruolo delle donne nello sviluppo, ad esse sarebbero state destinate più risorse: le donne avrebbero ricevuto una maggiore quota dei benefici dello sviluppo – cioè accesso alle risorse e ai servizi necessari per poter contribuire più pienamente ed efficacemente agli sforzi per lo sviluppo. Molte sono state le strategie tese a documentare e quantificare il lavoro delle donne, per renderlo visibile ai pianificatori. La linea "strumentale"!

La ricerca generata dal decennio, tuttavia, ha dimostrato che le

donne non erano "esterne" allo sviluppo. Anzi, molti attivisti e operatori hanno cominciato a capire in modo sempre più chiaro che il contributo delle donne era fondamentale per lo "sviluppo", era la base stessa su cui lo sviluppo era costruito, ma in modo tale da sfruttare pesantemente il loro tempo, il loro lavoro, sia pagato (nel luogo di lavoro) che non pagato (nella famiglia), e la loro sessualità. Questi dati sono stati chiariti senza ombra di dubbio dalle politiche di aggiustamento strutturale. Due anni fa, quando cominciai a lavorare sugli effetti di queste politiche sulle donne giamaicane, sostenni che si trattava di un caso esemplare di politiche che non tenevano conto delle donne. Oggi, dopo aver approfondito l'analisi ed aver meglio compreso le loro premesse teoriche ed ideologiche, vorrei affermare che queste politiche, lungi dal non tener conto delle donne, affondano in realtà le loro radici in un corpo di idee – un'ideologia di sesso – che assegna alle donne determinati ruoli e caratteristiche. È chiaro per me che entrambe le componenti delle politiche di aggiustamento strutturale – quelle tese a ridurre i consumi (vedi le misure di austerità che si esprimono nei tagli delle spese governative per i servizi sociali) e quelle tese ad aumentare la produzione per l'esportazione (vedi l'importanza attribuita alla promozione delle zone di lavorazione per l'esportazione) – dipendono

da precise premesse circa i ruoli in cui la maggior parte delle donne sono state socializzate. Questi ruoli sono mediati dalla classe, dalla razza, dall'etnicità e dal livello di sviluppo della società (per questo motivo alcuni preferiscono oggi parlare di ruoli di "sesso" piuttosto che di ruoli "delle donne", per dare specificità all'analisi ed esplicitare le differenze tra donne di diversi gruppi sociali).

Inoltre, è per l'importanza cruciale di questi ruoli nella riproduzione, nel soddisfacimento dei bisogni elementari dei settori più poveri della società, che le politiche che li minacciano hanno conseguenze negative per l'intera società e in ultima istanza per la produzione stessa; la produzione, infatti, non dipende unicamente dalla disponibilità di capitale, tecnologia e mercati, ma anche dalle capacità fisiche, psicologiche ed intellettuali della forza lavoro: tutte determinate nel settore sociale, settore in cui le donne costituiscono gli attori fondamentali, e non sono passive utenti dei servizi del welfare. Purtroppo questo legame cruciale tra il ruolo produttivo e quello riproduttivo delle donne viene generalmente trascurato nei tradizionali modelli di sviluppo, orientati alla crescita.

Un'analisi di genere (sesso) di queste politiche rimette in discussione la tesi di fondo del pensiero tradizionale delle donne nello sviluppo: il riconoscimento del lavoro delle donne è stato adoperato

per giustificare la riduzione delle risorse ad esse destinate. Qual'è l'approccio alternativo, che io definirei la linea della ragionevolezza, l'analisi alternativa dei temi delle donne, e dello sviluppo?

Elementi di un'analisi alternativa

1. L'analisi dovrebbe fondarsi su teorie dello sviluppo e della trasformazione sociale che riconoscano le differenze tra quanti puntano a mantenere lo status quo (collocati nel paradigma dominante/ di equilibrio, o "integrativo") e quanti tentano di promuovere la trasformazione sociale (e rientrano nel paradigma alternativo/ conflittuale, che io definirei "liberatorio"). L'analisi dovrebbe tuttavia riconoscere anche i limiti di un paradigma "alternativo" che resti ancorato ad un approccio economicistico, materialistico, positivisticco alle scienze sociali. Vorrei osservare che la mancanza di chiarezza sui quadri e i paradigmi teorici è stata tra le cause principali della confusione della nostra analisi dello sviluppo.

2. L'analisi dovrebbe tentare di collegare l'esperienza al micro livello del settore, della comunità, del progetto o della famiglia, a quella dell'analisi macroeconomica: dovrebbe sforzarsi di affrontare i problemi sia degli attori umani che della struttura. Un'analisi di genere delle politiche di aggiustamento strutturale dimostra in che modo le politiche macroeconomi-

che incidano sulle esperienze delle donne nelle famiglie più povere. Se questa esperienza non è utilizzata per elaborare le politiche macroeconomiche, e viceversa – se, cioè, la gente al microlivello non riesce ad analizzare e comprendere la propria situazione all'interno di un'analisi strutturale – non è possibile alcun cambiamento significativo.

3. Abbiamo bisogno di un'analisi di tipo olistico, che tenti di integrare le dimensioni sociali, culturali e politiche nell'analisi economica: questa esigenza è confermata dall'analisi delle conseguenze sociali, economiche e politiche delle attuali politiche economiche, che dimostra le connessioni tra queste conseguenze e conferma la futilità di un approccio focalizzato sulla produzione economica a spese del settore sociale (riproduzione).

4. Abbiamo bisogno di un'analisi che riconosca la natura politica dei processi di sviluppo: che riconosca, cioè, che i concetti e le cause di "sviluppo" e "sottosviluppo" riflettono squilibri di potere entro e tra le nazioni, piuttosto che la disponibilità o l'assenza di risorse; il fallimento di oltre 30 anni di storia dello sviluppo dovrebbe aver dimostrato i limiti di strategie fondate su approcci "tecnici" e "razionali" che si concentrano sulla crescita e la modernizzazione nei settori della produzione, dell'istruzione, della sanità, ecc.

5. Infine, abbiamo bisogno di

un'analisi orientata in senso femminista, che respinga la dicotomia – cioè la separazione – tra il privato e il pubblico, la famiglia e l'economia, le realtà politiche e quelle personali, il campo dei sentimenti e delle intuizioni e quello della razionalità; e soprattutto un'analisi che tenti di dare valore a tutto il lavoro della donna, e non solo a quello che rientra nel settore monetarizzato dell'economia: queste dicotomie e l'esclusione di tanta parte del lavoro delle donne dai sistemi di contabilità del reddito nazionale producono analisi fondamentalmente errate, parziali ed inadeguate rispetto alla produzione di una efficiente ed efficace direzione politica.

Votare per le donne povere del terzo mondo

Da dove viene questa analisi? È maturata tra le donne del terzo mondo alla fine del decennio dell'Onu per le donne, e si fonda sulla nostra esperienza nei campi della ricerca, della direzione politica, dell'attuazione dei progetti e dell'attivismo. Questa rete sempre più ampia di donne propone "Alternative di sviluppo con le donne per una nuova era" (Dawn: *Development Alternatives with Women for a New Era*. Ma vuol dire anche "alba", *N.d.T.*). Ci siamo date un programma di ricerca, qualificazione, comunicazioni, pubblicazioni e promozione che va dal livello di base a quello di di-

rezione politica internazionale. Due delle fondatrici della nostra rete appartengono alla commissione South.

Noi riconosciamo che "Il femminismo non può avere temi, obiettivi e strategie monolitiche, giacché costituisce l'espressione politica delle preoccupazioni e degli interessi di donne di diverse regioni, classi, nazionalità e provenienze etniche". E dobbiamo di conseguenza essere "attente e sensibili alle diverse necessità e preoccupazioni di donne diverse, quali esse stesse le definiscono".

Tuttavia consideriamo questa diversità, fondata su una comune opposizione all'oppressione e alla gerarchia di sesso, un primo passo nell'articolazione e nell'attuazione di un programma politico che rimetterà in discussione tutte quelle strutture, quei sistemi e rapporti che perpetuano e rafforzano la subordinazione delle donne, in ogni parte del mondo.

Soprattutto, consideriamo il femminismo una politica di trasformazione, capace di cambiare non solo le vite dei singoli, ma anche tutte le strutture di oppressione e dominazione che determinano la vita della donna, ivi compreso il razzismo, la classe e la nazionalità. Il concetto stesso di femminismo si è trasformato. Riteniamo che non esista alcun tema – dal debito internazionale ai bilanci militari, dalla carestia in Africa alla tragedia industriale di Bhopal – che non possa essere interpretato

da un punto di vista femminista. Non ci preoccupiamo solamente delle donne, ma del nostro mondo. Noi sogniamo "un mondo in cui le ineguaglianze basate sulla classe, il sesso e la razza siano bandite da ogni paese e dai rapporti tra i paesi. In cui i bisogni fondamentali diventino diritti fondamentali e la povertà e tutte le forme di violenza siano eliminate. In cui il ruolo riproduttivo delle donne sarà ridefinito... e le immense risorse oggi impiegate nella produzione di mezzi di distruzione saranno dedicate ad aree in cui contribuiranno ad attenuare l'oppressione, sia in casa che fuori" (dal manifesto del Dawn).

Il nostro lavoro è appena agli inizi. A nostro avviso, la storia passata delle politiche e strategie di sviluppo si collega alle attuali crisi sistemiche che riguardano la produzione e distribuzione alimentare, la disponibilità di acqua e carburante, l'indebitamento internazionale, il militarismo e il sempre più forte conservatorismo che si oppone al cambiamento dei ruoli delle donne. Ci auguriamo che, con l'avvicinarsi del ventunesimo secolo, le prospettive delle donne povere del terzo mondo saranno seriamente prese in considerazione nei processi di direzione della politica, a partire dal livello della famiglia, della comunità e del luogo di lavoro, fino a quello nazionale, regionale ed internazionale.

Più specificatamente, ci auguriamo che queste prospettive trovi-

no posto nei negoziati di Lomé IV e che siano all'ordine del giorno nei dibattiti del parlamento europeo. Perché, in fin dei conti, il benessere sociale ed economico della popolazione di buona parte del terzo mondo dipenderà dalle decisioni che saranno prese nella prospettiva del 1992: l'anno del completamento del mercato unico europeo.

Lo slogan lanciato dalle organizzazioni non governative per le recenti elezioni europee – "Votate per il terzo mondo" – deve anche contenere un consapevole invito a *votare per le donne povere del terzo mondo*, visto che, come ho già detto, sono loro che probabilmente detengono le chiavi del nostro comune futuro.

Vorrei infine osservare che, ad eccezione dell'analisi di genere, quel che noi appartenenti alla rete Dawn abbiamo da dire non è così diverso dalle posizioni di quegli europei che si sono schierati in prima fila nel tentativo di creare un mondo accogliente e umano, avvertendo l'élite del nord, allora inconsapevole, dei "limiti della crescita", e di quanti richiamano l'attenzione sul nostro "comune futuro" e sull'interdipendenza tra nord e sud.

Nel 1982, in un momento in cui il dialogo nord-sud era praticamente cessato, un lungimirante italiano del Club di Roma, Aurelio Peccei, scrisse nella prefazione del libro curato dalla Associazione americana per il Club di Roma,

Making it Happen, le seguenti parole: "Alla radice del problema sembra esservi un'incapacità o una indisponibilità a cambiare la nostra visione del mondo, la nostra mentalità e i nostri atteggiamenti. Nel momento stesso in cui diventa indispensabile l'innovazione e il cambiamento radicale, noi sembriamo essere congelati nei nostri modi di essere e di fare".

La fondatrice della rete Dawn, l'economista indiana Devaki Jain, diede questa risposta, in un discorso all'Ocse a Parigi nel 1983: "Quanto più studio e analizzo e deduco e mi sforzo, tanti più ostacoli vedo davanti ad ogni tentativo di rigenerare la società, rendendola giusta e pacifica. Il tunnel non finirà per sola virtù della ragione. Ma io credo – ne sono convinta – che se si ha fiducia nella capacità degli essere umani di cambiare il loro destino con la loro forza di volontà e determinazione collettiva, esista la possibilità di un movimento unitario delle donne che diventi una forza nel mondo e riesca a sanare le divisioni, porre fine alle contrapposizioni internazionali e forse persino a cambiare l'ordine, quello economico e sociale". (Traduzione di Vittoria Antonelli)

...

IDA DOMINIJANNI
**DETTI E NON DETTI
 DEI NOSTRI CONTRASTI**

1. Non sono sicura che sia utile oggi uno sforzo ulteriore di dialogo tra le diverse anime della riflessione teorico-politica femminista. Non ne sono sicura non per antipatia verso il pluralismo delle idee, ma per stanchezza per i punti di paralisi del dibattito, che sono ritornanti e sempre uguali, sì che il contrasto fra noi non solo non si scioglie in fertile confronto, ma non si evolve e invece si polarizza secondo schieramenti sempre più scontati. Del resto, non è stata solo la vicenda teorica del femminismo italiano a farmi scostare, di recente, da una sorta di "ottimismo comunicativo" (quell'atteggiamento, per dirla rozza-mente, per cui basta volersi intendere per intendersi): i limiti della comunicazione affondano le loro radici in terreni ben più profondi di quelli dissodabili con la buona volontà; sotto la forma dell'incomprensione o dell'equivoco si manifestano (o si nascondono) divaricazioni esistenziali, intellettuali e politiche, nonché rapporti di forza, di fronte ai quali l'onnipotenza del linguaggio e della comunicazione si scioglie come neve al sole. Per queste ed altre ragioni non credo che sia utile oggi seguire a cercare di chiarire i contrasti tra noi con l'aspettativa di accedere, prima o poi, a una superiore soglia di comprensione comune o di unità. Scontato il fatto che contrasto c'è, ed è probabilmente destinato a inspessirsi, merita forse piuttosto cercare di individuarne le ragioni vere: le quali non sempre coincidono con quelle dichiarate.

2. Emblematico mi pare, in questa prospettiva, l'articolo di Elena Gagliasso su *Sottosopra* ora pubblicato nel numero 3-4 di *Reti*. Vorrei discuterne riassumendo in tre gruppi le perentorie critiche dell'autrice al testo della Libreria delle donne di Milano: a) critiche di contenuto: fragilità dell'analisi della miseria simbolica femminile; equazione tautologica tra desiderio e necessità; premessa messianica di ribal-

tamento della "condizione afasica" femminile in felicità e libertà, "attraverso pratiche che fanno capo ad affidamento, obbedienza, rapporti verticali tra donne, nascita di un principio autoritario femminile". b) critiche al linguaggio e allo stile teorico della Libreria; linguaggio astratto e mistico; ribaltamento del movimento prassi-teoria in movimento teoria-prassi, con una teoria filosofica "forte", e in quanto tale sospetta, che "se ne va a spasso per il sociale" in forma di "linea" rigida e prescrittiva; produzione della proposta staccata dai bisogni reali delle donne. c) critiche al rapporto tra l'elaborazione della Libreria e il contesto sociopolitico italiano dell'ultimo decennio: nella buona sostanza, organicità della proposta milanese ai cattivi valori degli anni '80 - iniziativa individuale, competizione, supremazia personale - contro quelli - giustizia, uguaglianza, solidarietà, impegno nella trasformazione collettiva - della sinistra "buona" dei '70; complessivo tradimento, da parte della proposta della Libreria dei connotati originali - e in quanto tali unici legittimi - del femminismo anni '70; articoli di fede contro politica diffusa, aristocrazia intellettuale contro forma politico-affettiva del piccolo gruppo, "emozione cerebrale generata dal fascino delle enunciazioni a tutto tondo" contro pratica dell'autocoscienza.

3. Non intendo controbattere punto per punto ai primi due gruppi di critiche, che ricalcano con singolare acrimonia obiezioni risapute, più volte discusse fin dai tempi di *Sottosopra* verde, e da molte ormai dismesse perché smentite dai fatti. Ho già avuto modo di proporre, dell'ultimo testo della Libreria di Milano e più in generale di tutta la sua elaborazione degli ultimi anni, una lettura completamente diversa da quella di Gagliasso: una lettura che vede la forza di quella proposta non in una seducente astrattezza ma in un incontestabile radicamento nella pratica politica di un gruppo di donne; la gravidanza di quel linguaggio non nella sua prescrittività ma nella sua capacità evocativa della condizione e del desiderio femminile; la pratica della verticalità e della disparità non come veicoli di gregarismo ma come terapia dell'invi-

dia e mezzo di costruzione dell'autorevolezza femminile (che è cosa ben diversa, Gagliasso lo sa, dal principio autoritario, e quanto all'obbedienza non se n'è mai sentito parlare); il far leva sul desiderio femminile non come delirio di onnipotenza ma come possibilità trasgressiva, in radice, rispetto alla normativa doveristica e fatta a misura d'uomo dei parametri correnti; la pratica dei rapporti – verticali – fra donne nei luoghi misti non come separatezza aristocratica ma come base materiale di una esistenza sociale del sesso femminile finora sistematicamente sconfitta dall'asse regolativo dei rapporti tra uomini; e così via. Ma, come dicevo all'inizio, i punti di contrasto di merito sulla disparità, sulla verticalità, perfino sull'insensata *querelle* tra paradigmi "forti" e paradigmi "deboli" del pensiero della differenza sessuale, sono ormai arcinoti: inutile insistere, da una parte e dall'altra. È piuttosto il loro costante e ciclico ripresentarsi sulla scena, in una coazione che non serve a far avanzare ma solo a ripetere il dibattito, che mi fa pensare che il terreno dello scontro non sia la proposta politica della Libreria di Milano, e nemmeno il conflitto sulla sua più o meno accettata egemonia nello scenario femminista degli ultimi anni, ma qualcosa che sta al di là di tutto questo, e che riguarda i presupposti del discorso politico femminista, nonché la memoria e l'interpretazione di sé e della propria stessa storia (fattuale e concettuale) che il femminismo ha prodotto. Presupposti, memoria e (auto)interpretazione che evidentemente non unificano ma dividono la comunità (epistemologica prima che politica) femminista.

4. L'articolo di Gagliasso mi conferma in questa convinzione. A ben guardare infatti, è il terzo gruppo delle sue critiche a *Sottosopra* che illumina gli altri due, non viceversa: e non si tratta di pedanteria filologica, ma di sostanza storica e politica. Si tratta del giudizio su venti anni di femminismo; sul suo grado di autonomia e di trasgressione rispetto alla cultura tradizionale della sinistra, e di *quale* sinistra; sul rapporto tra continuità e discontinuità all'interno della sua storia; sui parametri con cui valutiamo il rapporto tra crescita politica delle donne e contesto politico na-

zionale. Questioni che è impossibile esaurire qui, ma che è tempo di cominciare a tematizzare se vogliamo fare davvero chiarezza sulle nostre differenze teoriche e politiche.

Affrontare l'azzardo

Mi limito a qualche accenno, confidando in uno sviluppo della discussione su *Reti*. Ho sempre pensato che il guadagno forse più prezioso portato dal femminismo nelle nostre biografie esistenziali e intellettuali sia l'*azzardo* cui ci ha, volenti o nolenti, condotto.

Dell'azzardo esistenziale ciascuna sa, avendo modo di misurarlo in sorprese, vendette maschili e felicità (anche più di un filo) della socialità femminile. Dell'azzardo intellettuale mi duole vedere che spesso ci si dimentichi: ma io davvero non credo che ci siano categorie o zone del pensiero (filosofico o politico o scientifico: mi limito qui alla politica) che restino zona franca, isole protette dall'impatto con il femminismo e la differenza sessuale. O si è disposte a questo azzardo, a questo cammino o non lo si è; o si è disposte a praticare davvero la asimmetria sociale introdotta dal femminismo, o non lo si è. Ma non si può insieme rivendicare la rottura operata dal femminismo degli inizi sulle categorie e le forme della politica tradizionali (comprese quelle del '68 e seguenti), e poi ritirare fuori quelle stesse categorie e quelle stesse forme per valutare il percorso successivo del femminismo. Il separatismo, per dirne una soltanto, è stato o non è stato una rottura secca, un vero e proprio *esodo* dalle forme politiche *anche* della sinistra e della nuova sinistra? Oppure abbiamo scherzato, e volevamo solo, come sembra sostenere Gagliasso, fare un'aggiunta *a latere* a "quel comune mondo di valori che donne e uomini delle sinistre degli anni '70 condividevano e davano per scontati, proprio garantito dai quali ce ne si poteva distanziare nei momenti del separatismo"? Per quanto mi riguarda, e sono certa di non essere la sola, "quel comune mondo di valori" non mi garantiva affatto; lo *shock* fu appunto, per chi

a sinistra c'era nata e cresciuta, capire che non ci garantiva né come genere né come singole; e il separatismo non fu e non è questione di "momenti" ma taglio mentale prima che fisico, un taglio, si badi, che ha segnato una generazione politica nel suo complesso, donne e uomini, con conseguenze che a mio avviso non abbiamo ancora completamente valutato e che gli uomini in particolare seguitano a rimuovere.

Ma certo non era una breve vacanza dai valori comuni a cui tornare dopo qualche collettivo di autocoscienza. Che non lo sia stato e che quindi oggi abbiamo a che fare con le conseguenze di quel taglio sembra a me chiaro: o abbiamo scherzato in tutti questi anni – sottolineo *tutti*, prima e dopo *Sottosopra*, prima e dopo Diotima – a rideclinare categorie come l'uguaglianza, la giustizia, la libertà, a partire dalla differenza sessuale? a ridisegnare l'ambito stesso e la costellazione della "politica" a partire da quell'immenso rimosso sociale che la pratica dei rapporti tra donne via via portava alla luce? E perché oggi dovremmo valutare il cammino fatto, guadagni e perdite, sulla base di quegli stessi parametri che abbiamo messo in crisi, invece che fidarci di quelli che abbiamo introdotto? Non possiamo misurare, come Gagliasso suggerisce, "la situazione politico-esistenziale delle donne che genericamente si considerano in relazione a un movimento delle donne negli anni '80" solo sulla base di parametri classici, come il paragone con gli altri movimenti misti, le mobilitazioni nazionali sull'aborto e la violenza sessuale, la presenza femminile nelle istituzioni sulla base di parametri strettamente legati all'emergenza femminista degli anni settanta, come "il bisogno di politica" e "la sostanza aggregativa, visibile e capillare che è propria delle fasi emergenti dei movimenti". Direi anzi che nessuno di questi metri restituisca l'*essenziale* della crescita esistenziale, politica e intellettuale delle donne nell'ultimo decennio: quel sempre più ampio, diffuso, capillare e visibile riferirsi delle donne alle donne che ha avuto alcune ricadute dirette nella politica (mediazione sessuale e affidamento nel femminismo, relazione tra donne tra le comuniste) ma che,

soprattutto informa di sé il sociale e la vita quotidiana: dalla casalinga che nel tempo libero consuma solo romanzi scritti da donne, alla sempre maggiore frequenza con cui le donne si rivolgono alle donne nelle varie professioni, alle cattedratiche che organizzano corsi di *women studies*, alle studentesse che li affollano.

La trasgressività delle donne

Tutto questo, che mi pare più strutturale della pur eclatante visibilità politica degli anni settanta, mi pare che abbia a che fare, a rigor di termini, con un diffuso bisogno più di *simbolico* che di politica: ma sulla priorità del terreno simbolico rispetto a quello classicamente politico nemmeno tutte siamo d'accordo, e anche questo sarebbe bene nominare fra i punti veri del contrasto nel femminismo.

Dunque è possibile che gli anni '80 siano stati di riflusso per la sinistra degli uomini e di crescita per le donne e per il femminismo? Si è possibile; e non l'ultimo, ma il primo risultato di quella asimmetria inaugurata dall'esodo femminile che dicevo più sopra. Ma naturalmente qui le valutazioni divaricano. In questo diffuso e forte relazionarsi delle donne tra loro, anche secondo pratiche della disparità, io non vedo un'omologazione ai valori dominanti della competizione e all'immagine della donna vincente, ma un inedito strutturarsi dell'esperienza e della cultura femminile, portatore non di acquiescenza ma di trasgressività rispetto all'ordine dominante (ovvero rispetto all'asse simbolico che regola i rapporti tra gli uomini e da qui il rapporto tra uomini e donne).

Meno che mai vedo, nel diffondersi della mediazione femminile, una "disposizione all'obbedienza mentale" che sarebbe "un antidoto alla solitudine dell'autodeterminazione". Non solo perché non vedo obbedienza (e casomai mi interrogarei, più che sui danni dell'obbedienza delle donne ad altre donne, sulla disposizione all'obbedienza verso gli uomini che permane in tante di noi), ma soprattutto perché non credo proprio che l'autodeterminazione im-

plichi solitudine. Tutt'al contrario ritengo, e anche qui non sono la sola (vedi gli interventi sul soggetto morale femminile contenuti sempre sul n. 3-4 di *Reti*) che l'individualità femminile si costruisce solo attraverso un'autocoscienza di genere, dunque solo nella pratica dei rapporti tra donne, se l'autodeterminazione femminile è, come è, in primo luogo un principio morale di autonomia non individualistica ma relazionale.

Da ultimo. Tutto questo non è privo di conseguenze, come a questo punto dovrebbe risultare chiaro, sul terreno della valutazione delle continuità e delle discontinuità interne alla storia del femminismo e alle forme politiche che esso ha via via scelto di darsi. Paradossalmente, è proprio non vedendo i punti radicali di rottura del primo femminismo con le categorie e le forme tradizionali della politica, che si resta più nostalgicamente legate alle sue prime pratiche politiche: quasi che la scena primaria del movimento, cortei e piccoli gruppi, garantisse da ulteriori sviluppi, o da ulteriori azzardi. Mentre una piena assunzione degli effetti portati dalle nostre pratiche – tutte, e prime fra tutte l'autocoscienza – consenta di non rimuoverle ma anche, quando pensiamo che oggi altro ci serva, di sperimentarlo senza remore e con più coraggio.

• • •

ELISABETTA DONINI

QUESTA METÀ DELLA TERRA

ALCUNI NODI DEL DIBATTITO
"DIFFERENZA E DIFFERENZE" SU RETI

L'intervento di Chiara Saraceno e la risposta ad esso di Maria Luisa Boccia pubblicati sull'ultimo numero di *Reti*¹ ripropongono alcuni nodi del mai risolto dibattito "differenza/differenze" in termini anche di contraddizioni – o per lo meno contrasti – in seno al gruppo di donne che a vari livelli di effettivo coinvolgimento condividono le responsabilità delle scelte editoriali di questa rivista. Come una tra di esse, desidero esprimere le mie opinioni sia in merito ad alcuni punti della controversia Boccia-Saraceno, sia sul problema più generale di quali mi appaiano attualmente il senso e i limiti della compartecipazione ad una medesima impresa politico-culturale, quando all'interno di essa ed intorno ad essa pullulano gli scarti e le tensioni. Per tenere il più possibile uniti i due aspetti, nel presentare le mie considerazioni su quanto si viene discutendo in tema di "differenza sessuale" cercherò di porre particolare attenzione ai materiali pubblicati negli ultimi mesi proprio su *Reti*.

Innanzitutto, dichiaro di avere provato grande simpatia nei confronti del modo di porsi di Chiara Saraceno, specie là dove scrive di non avere, ma al tempo stesso di non volere, "un discorso altrettanto compatto, intero, autosufficiente e autocontenentesi" quanto è quello della differenza sessuale. Il termine "simpatia" valga qui nel suo significato più banale: mi sento vicina a quell'impostazione perché riconosco in me un atteggiamento molto simile, che è insieme mentale ed emotivo. Come Chiara Saraceno, diffido dalle categorie totalizzanti, specie quando non solo irrigidiscono le possibilità di conoscenza o rappresentazione del reale pretendendo di forzarlo entro chiavi univoche, ma soprattutto si traducono in norme di dover essere. Come sottolinea la Saraceno, non voler disporre né di un "messaggio" né di una "li-

nea" può non essere una carenza di cui vergognarsi; può anzi essere addirittura scelta come "una condizione da coltivare, insieme ad una, questa sì da rendere sempre più sofisticata, capacità di lettura storico-sociale e al lavoro pratico-politico perché sempre più donne abbiano strumenti per decidere ciò che vogliono essere, senza che nessuno, neppure altre donne, prescriva loro la loro differenza"².

L'ambito del mio consenso con la Saraceno è disegnato soprattutto da questa critica della vocazione prescrittiva insita nella struttura assolutizzante del "pensiero della differenza sessuale", quando questo venga fatto coincidere in particolare con ciò che si è depositato negli scritti della Libreria delle donne di Milano o della comunità filosofica Diotima di Verona. In termini in parte diversi ne avevano già posto il problema Marina D'Amelia e Elena Gagliasso in un precedente numero di *Reti*³, quando avevano discusso del *Sottosopra* oro e l'una aveva analizzato il linguaggio di quel testo per portare alla luce l'insieme di rappresentazioni e di percezioni di sé e del mondo incorporate nell'immagine di soggettività femminile che lo sottende; l'altra si era interrogata sull'intreccio di teoria e prassi di vita da cui l'è scaturito l'annuncio del "filo di felicità".

Per vie diverse, mi pare che entrambi gli articoli siano assai efficaci nel mostrare come quel pensiero troppo forte sia proprio perciò inadeguato ad esprimere la varietà e la ricchezza delle esperienze attraverso cui tante donne si stanno costruendo i loro percorsi di autodeterminazione. Penso infatti che l'emergere alla storia del movimento delle donne e – forse ancor più radicalmente – della soggettività femminile come capace di cercare in sé e nell'identità di genere i fondamenti autonomi del proprio agire, è per l'appunto un processo, una dinamica aperta scandita dalla tensione a dare corpo, mano e parola al fatto costitutivo quanto complesso di essersi riconosciute come "soggetto donna".

Il termine originario della "liberazione", attorno a cui non molti anni or sono ha cominciato a coagularsi il nuovo movimento delle donne, mi sembra tut-

tora più adeguato che non parlare di "libertà". "Liberazione" indica infatti un modo di porsi, un cammino di trasformazione di noi stesse e delle nostre relazioni nel mondo, basato sul darci individualmente e reciprocamente credito, spazio ed ascolto; è dunque tutt'altra cosa da una proclamazione di libertà, come stato che si pretendesse acquisito. E quando Marina D'Amelia critica l'immagine di "progresso", "direzionalità della storia", "accelerazione" di cui rintraccia l'evidenza analizzando l'orizzonte temporale del *Sottosopra* oro, credo che metta in risalto un aspetto di fondamentale importanza: quell'orizzonte infatti si alimenta di una così unilaterale trasposizione della propria parzialità in volontà egemonica, da diventare del tutto sordo alla molteplicità delle esperienze. Queste vengono anzi condannate come un "negativo" da contrastare: essendosi "votate all'urgenza di fare dell'esperienza politica femminile una trama di mete positive, ritmate da altrettanti passaggi di inequivocabile progressività", le autrici del testo in questione istituiscono una lettura "dualistica della soggettività: da una parte dinamismo e progetti, dall'altra sterile coltivazione di sé"⁴.

Individuazione e solitudine

Di fronte a questo porsi come protagonisti di una "parabola gloriosa", c'è invece chi pensa che del "partire da sé" – da tutte indicato come "l'eredità in comune delle donne femministe"⁵ – nessuna può sensatamente pretendere di possedere l'interpretazione autentica, qualificando la propria vicenda come vera, necessaria o giusta. Nonostante gli incattivimenti non puramente linguistici che si sono registrati nel corso del dibattito dei mesi passati, quando quelle che parlavano di "differenze" e di "pluralità" venivano bollate di "indifferenza" e di "pluralismo"⁶, credo che valga ancora la pena di riflettere sull'intera questione, perché non c'è soluzione verbale che possa annullare le difficoltà del passaggio dall'"io" al "noi", con tutti i risvolti in termini di scarti tra autonomia e desiderio di appartenenza, tra ricerca tenace

del proprio personale cammino e adesione rassicurante a forme di identità collettiva, di cui oggi è intessuta la vita quotidiana di molte. Perciò mi è parso bello che nei due articoli citati sia Elena Gagliasso, sia Marina D'Amelia abbiano posto in rilievo l'una la dimensione della "solitudine esistenziale"⁷ che la singola donna prova quando non cerca tutela nell'affidarsi ad altre e la seconda la legittimità da riconoscere agli spazi individuali dell'"attaccamento a sé, a prescindere dall'uso sociale che può derivarne", ponendo attenzione alle valenze specifiche che assume per le donne questo "oscillare tra l'isolamento e la vita comunitaria"⁸.

D'altra parte, sarebbe scorretto tanto nei fatti quanto in via teorica imputare solamente alle autrici di *Sottosopra* un atteggiamento che mira a far convergere il senso della storia nella griglia dell'oggi. Credo anzi che esso sia in misura maggiore o minore quasi sempre presente nel modo di guardare al mondo di chi si sente e si fa protagonista di uno slancio grandioso a rimodellare l'esistente in nome di istanze e valori fino a quel momento assenti o tenuti compressi. Così come appartiene alla fase entusiasmante dello "stato nascente" di ogni movimento di trasformazione del reale la sensazione audace e generosa di essere sul punto di dare alla luce un nuovo mondo. Nella vitalità prorompente dei soggetti che si fanno protagonisti, tutto il corso degli eventi sembra acquistare finalmente il senso pieno, che prima era tenuto celato proprio dal fatto che quei soggetti non avevano ancora avuto modo di segnare di sé il processo storico.

Una sensazione di tal genere – di avere finalmente nelle mani la chiave giusta per riconsiderare il mondo e al tempo stesso per cambiarlo – mi sembra uno tra gli aspetti più ambigui e inquietanti delle vicende del femminismo dai suoi esordi ad oggi. Rifacendomi ancora una volta a materiali comparsi su *Reti*, vorrei riprendere a questo proposito alcuni spunti contenuti nel saggio di Anna Rossi Doria pubblicato di recente⁹ e che faceva parte delle relazioni presentate in un seminario del marzo '89. Richiamo il contesto di quelle riflessioni, perché mi pare importante tenere presen-

te l'intero arco dei problemi che lì erano stati sollevati: "Individue. Nascita del soggetto morale femminile" è infatti un titolo per molti versi sconcertante, tanto vi appare esplicita la tensione tra la singola e il genere. Ma – e su questo tornerò tra poco – ciò che mi sembra interessante è appunto lo sforzo di cercare nella valorizzazione dell'individua il nocciolo essenziale della pratica storica entro cui oggi prende corpo per molte l'identità di genere.

Entro tale quadro, l'articolo di Anna Rossi Doria fornisce strumenti assai incisivi per guardare al dibattito attuale sulla differenza nella prospettiva più ampia dei circa due secoli già trascorsi dacché Olympe de Gouges e poi le suffragiste nel porre la questione dei diritti delle donne si sono simultaneamente appassionate a discutere come essi non vadano riconosciuti "malgrado la differenza tra i sessi ma anzi a causa di essa"¹⁰. Utilizzo qui appena pochi punti di quella ben più ricca analisi per sottolineare che prima di tutto mi paiono importanti le osservazioni sulla mancanza di memoria verso quante ci hanno precedute, che risulta particolarmente acuta nel femminismo italiano dell'ultimo periodo e che la Rossi Doria interpreta come conseguenza della forte volontà di rottura rispetto al passato, da cui esso è stato animato. La tenacia con cui la prospettiva della liberazione è stata proclamata come non solo un superamento ma un rovesciamento di quella dell'emancipazione mi sembra che ne sia una manifestazione evidente e che dia conferma dell'impulso a porsi come il soggetto che si è finalmente affrancato da subalternità ed errori e che da ora in avanti innoverà la storia, di cui scrivevo sopra.

In secondo luogo, Anna Rossi Doria documenta e discute quanto a fondo le suffragiste del secolo scorso abbiano dibattuto di identità individuali e collettive e quanto già allora siano state profonde le divaricazioni su questo nodo. Viene citato tra gli altri un passo di Elizabeth Cady Stanton, tratto da un discorso intitolato "La solitudine dell'io", che riesce di grandissimo fascino nella capacità di indicare "la solitudine e la responsabilità personale della sua vita indivi-

duale" come l'elemento di base per l'accesso all'autonomia da parte di ciascuna donna nella sua "assoluta singolarità"¹¹.

Potrei continuare a lungo con le citazioni e dal medesimo blocco di contributi potrei riprendere ad esempio Francesca Izzo là dove discute di quanto vi è di inedito nel coniugare "individue" e "soggettività morale" in una prospettiva di "universalità sessuale", non già perché tali possano essere i contenuti o valori che la differenza sessuale sarebbe in grado di veicolare, bensì piuttosto perché il fondamento della morale femminile va rintracciato nella dinamica personale dell'autonomia, dell'"essere legge a se stesse"¹². Oppure potrei citare Maria Luisa Boccia, in particolare là dove articola la tensione singola – genere come un'interazione di "vincolo" e "possibilità" e tratteggia la prospettiva della "coscienza femminile" come percorso di "autenticità": l'appartenenza di sesso può farsi qui "figura di libertà" e avere per sbocco uno "spazio plurale, luogo pubblico in cui appunto può darsi riconoscimento tra coscienze" anziché mirare ad "un ordine genealogico, una autorità e una legge femminile"¹³.

Ma perché collezionare citazioni di passi con cui nella sostanza consento? Non penso certo che il dibattito teorico-politico si risolva a colpi di maggioranza; né del resto ciascuna delle autrici che ho ripreso probabilmente vorrebbe essere iscritta di forza a costituire un fronte unico (né lo vorrei io). Mi interessava invece sottolineare che c'è una grande varietà di riflessioni che in termini storici, etici, filosofici confluiscono attorno ad un medesimo nodo: nei vissuti di tante donne e nelle elaborazioni teoriche di talune di esse, il percorso di autonomia e autodeterminazione della singola non sembra riducibile né alle relazioni stabilite con le proprie simili né ad un complesso di caratteristiche e di valori che vengano percepiti come comuni all'intero genere. Non solo, ma molte considerazioni recenti su ciò che è andato cambiando tra le donne nel volgere degli anni '70 agli anni '80 hanno messo in evidenza che uno dei principali fattori di novità va riscontrato nell'attenzione crescente per i sin-

goli cammini di individuazione, lungo cui ciascuna cercava e costruiva la propria dimensione personale di "autenticità".

Parziali, contingenti, immanenti

Questo è appunto l'orizzonte cui mi sento più affine; ma proprio il fatto che siano il riconoscimento delle differenze e l'interesse per i percorsi dell'individuazione a scandirne i contorni mi induce anche a precisare perché reputo infondate le accuse di "pluralismo" e "indifferenza" cui accennavo più avanti. Innanzi tutto, avere attenzione per l'irriducibilità delle singole esperienze di vita e per i diversi atteggiamenti mentali e morali che le pervadono, non significa affatto porre questi ultimi tutti sullo stesso piano, in una genericità così eclettica e indifferente da dissolverli nella irrilevanza. In particolare, i punti di vista rispettosi dalla pluralità e consapevoli della propria parzialità non mi paiono assimilabili a quelli che invece parlano il linguaggio dell'assoluto; del resto quest'ultimo è essenzialmente intollerante appunto perché pretende di disporre di codici di verità e necessità che non sono suscettibili di relativizzazioni né di confronti. Usando la bella espressione con cui Lidia Menapace ha tratteggiato questo tipo di scarto in occasione dell'ultimo congresso dell'Udi, si danno qui delle "differenze incompensabili"¹⁴ tanto sul piano teorico che nella pratica concreta.

Uno tra gli aspetti su cui negli ultimi tempi credo di avere avvertito più radicalmente tale incompensabilità ha a che fare con le dimensioni del sacro, del divino, della trascendenza, di cui sempre più spesso si colorano molte enunciazioni legate al pensiero della differenza sessuale. È una scelta tanto netta ed evidente che la maggior parte di quante si sono misurate criticamente con tale pensiero ha spesso ritenuto opportuno commentarne anche i risvolti di taglio religioso: li hanno ad esempio rilevati tanto Marina D'Amelia quanto Elena Gagliasso nei due articoli che richiamavo sopra ("linguaggio teologico" per l'una, "quasi mistico" per l'altra¹⁵); oppure sempre su *Reti*

ne ha discusso Ileana Montini soffermandosi sulla stratificazione di gerarchie carismatiche – da ordine monastico – di cui rintracciava la presenza nella proposta della pedagogia della differenza sessuale¹⁶. E d'altra parte, sul medesimo numero di *Reti* Elvia Franco presentando tale proposta approdava proprio alla conclusione "E siamo diventate divine"¹⁷.

Coerentemente con la vocazione totalizzante che lo anima, questo modo di articolare il pensiero della differenza sessuale non riconosce spazio alle prospettive aperte alla pluralità né con esso cerca dialogo o confronto, mentre semmai aspira a sopraffarle per imporre come unica la sua visione. Nello stesso tempo vanno invece aumentando i suoi punti di contatto non solo con gli atteggiamenti religiosi in senso lato ma anche con le aree legate alle religioni positive in senso stretto. Se da un lato Luisa Muraro ha accolto la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* come una novità che "indirettamente... segnala una grande vittoria del pensiero femminista"¹⁸ anche al di là o persino contro gli scopi intenzionalmente perseguiti dal suo autore, dall'altro lato ci sono voci di cattoliche che mettono in risalto, rovesciata – la medesima convergenza. Così ad esempio Paola Gaiotti de Biase sull'ultimo numero di *Reti* faceva proprio un brano particolarmente significativo di Maria Cristina Bartolomei e citandola scriveva: "Tutto il pensiero della differenza sessuale, che pur si è iniziato e si è svolto culturalmente in ambienti, prospettive molto lontani da ogni prospettiva non solo credente ma anche di interesse teologico e biblico, paradossalmente è, a mio avviso, una grande domanda di teologia, seppure implicita. E ciò si fa evidente, traducendo da un parametro all'altro. Il pensiero della differenza sessuale domanda che si ridica il tutto e che si ridica l'originario; questa è chiaramente una richiesta di teologia"¹⁹.

È un commento che suona del tutto adeguato – io credo – se per "pensiero della differenza sessuale" si intende proprio quello che vanno elaborando la Libreria delle donne di Milano e la comunità Diotima di Verona; e la valenza "implicita" che qui ne viene

messa in luce è per me una ragione in più per rifuggire dalla stessa locuzione "differenza sessuale" e per preferire altri modi verbali e mentali, come "identità di genere". Ma nel brano della Bartolomei quale sia l'ambito cui essa si riferisce resta vago e se pretendesse di coprire tutto ciò che le femministe italiane hanno pensato ragionando attorno alla differenza, ritengo di non essere la sola a rifiutare di venire "tradotta" in un orientamento cui non intendo affatto appartenere.

Perplessità simili ho provato di fronte ad una lettura così perentoria quale quella che Emma Fattorini ha proposto in apertura della relazione presentata al seminario del marzo '89 che citavo sopra e pubblicata su *Reti*: "Il crescente interesse delle donne per il sacro non va confuso con la più generale riscoperta della religione, quale esito ambiguo dei processi di secolarizzazione, o con una ancora più generica crisi del pensiero razionale. Esso esprime piuttosto il bisogno di rintracciare un luogo fondativo forte, originario della differenza sessuale"²⁰. Pur distinguendo con finezza tra l'"interesse per il sacro" e la "riscoperta della religione", anche questo brano pretende di cogliere nella prospettiva "forte" della differenza sessuale l'espressione di un "bisogno" generale di accesso al sacro mentre io credo che vada piuttosto lasciata a ciascuna la responsabilità e il diritto di qualificare secondo le proprie autonome scelte i diversi modi e diversi bisogni cui ritiene di voler dare voce.

Si tratta di nuovo di uno scarto incompontibile. Solo chi pensa di disporre del canone della verità può presumersi in grado di riconoscere (o attribuire) significati indiretti e impliciti, in modo da annettere a sé altri mondi. Collocarsi radicalmente nella consapevolezza della propria parzialità (che mi sembra la straordinaria risorsa cui oggi attinge almeno una parte delle donne impegnate a riplasmarsi facendo perno su se stesse) induce invece a guardare al nuovo che emerge come essenzialmente contingente: non invero, esplicito o implicito, né esito di progresso. Rispetto ai detti e agli scritti delle donne che nell'accesso alla trascendenza esaltano l'essere riuscite ad infrangere l'or-

dine imposto dal maschile – che ha confinato il femminile nella materialità del corpo, negandogli il *logos* – esistono anche prospettive diverse, centrate sulla valorizzazione dell'immanenza e mi sembra opportuno dichiararle e riconoscerle come tali.

Nelle differenze, l'orizzonte aperto del genere

Tornando alla controversia di cui dicevo all'inizio, per tutto quanto ho scritto sin qui penso quindi che Maria Luisa Boccia abbia avuto piena ragione, rispondendo a Chiara Saraceno, quando ha sottolineato che "assumere il principio della differenza sessuale" non significa di necessità volersi riferire "in modo privilegiato al pensiero e la pratica politica della Libreria delle donne di Milano o di Diotima"²¹. Tuttavia, pur dando atto alle diversificazioni e guardandomi dall'appiattare ogni discorso sulla differenza sessuale in una dichiarazione a favore o contro quello che ne è un particolare "pensiero", non riesco a convincermi che assumerla come un "principio", sia "il tema del femminismo", come la Boccia afferma²², né che sia eccesso di eterofilia rivolgersi con interesse al "dibattito statunitense sul decostruttivismo" o alle "elaborazioni... più attente alla storicità e relazionalità dell'esperienza", come la Saraceno suggeriva²³ e Luisa Boccia invece le rimprovera²⁴.

La prima ragione per cui dissento è di ordine teorico e riguarda il concetto stesso di "differenza sessuale". Credo infatti che ciò che il femminismo in senso stretto e il movimento delle donne in senso più ampio hanno messo a tema sia assai meglio descritto dalla categoria del "genere" (che in Italia è arrivata soprattutto a partire dalle elaborazioni statunitensi sia in ordine alla storia che all'epistemologia e al dibattito su scienza e modi di conoscenza), che non da quella del "sesso"; pur nei suoi molti limiti, la locuzione "identità di genere" mi pare tuttora più suggestiva e comprensiva che non quella di "differenza sessuale"²⁵. Facendo il punto sulle valenze assunte dalla categoria del genere, Gisela Bock ha sottolineato di recente che essa rappresenta un "modo di percepire e

analizzare gli esseri umani" e che "è e deve essere intesa come 'specificata e dipendente dal contesto'", come un "complesso rapporto socio-culturale" nella cui luce "le donne 'vanno studiate e capite... in termini di rapporti, ciò in relazione ad altri, donne e uomini, e non in termini di differenza e separatezza'"²⁶. Da qualcosa che dovrebbe essere inerente ai soggetti si sposta cioè l'attenzione sui modi in cui questi stessi da un lato si pongono e dall'altro vengono percepiti, mettendo in risalto il tessuto storico e relazionale di tale approccio imperniato sui punti di vista.

Passo così al secondo motivo di dissenso, in cui le considerazioni pratico-politiche si intrecciano con quelle teoriche. Sulla base soprattutto delle esperienze che in questi anni ho fatto insieme ad altre donne, ritengo che se si guarda ai percorsi della valorizzazione di sé – sia come singole, sia nei momenti di azione collettiva – analizzarli "in termini di rapporti, cioè in relazione ad altri, donne e uomini" risulta appunto assai più appropriato che non definirli "in termini di differenze e separanze". Farsi protagoniste, darsi visibilità, costituirsi in soggetto-donna...: le molte locuzioni che circolano mi sembrano mettere tutte l'accento sull'intenzione di rimodellare il proprio stare al mondo (quindi le proprie relazioni con il contesto storico, sociale e naturale di cui si è parte) facendo leva appunto su di sé e sulla capacità di caratterizzarsi autonomamente in quanto donne, uscendo dagli schemi proiettati addosso a partire dalla dominanza del maschile. Se agli inizi del neo-femminismo l'insistenza quasi ossessiva sul voler portare in primo piano ciò che per troppo tempo era stato rimosso come "l'Altro" ha avuto un'enorme capacità dirompente ed ha espresso la carica antagonista e trasformativa con cui si andavano spezzando le barriere mentali e materiali dell'occultamento e dell'oppressione, oggi gli atteggiamenti diffusi tra le donne mi paiono cambiati. Lo sforzo stesso di costruirsi terreni tutti propri, di cui le donne siano direttamente attrici – dalle esperienze politiche fuori o dentro i partiti, a quelle sindacali, a quelle di elaborazione culturale – mi paiono

vestire oggi assai più i colori dell'autonomia che non quelli del separatismo.

Il lavoro di questa rivista

Rispetto agli anni '70 ci si sta misurando molto più direttamente e dall'interno con il senso che ciascuna intende e sa dare al proprio volersi porre come donna. Pur se ogni tanto ne ricorrono ancora gli echi, l'atmosfera di oggi è assai meno solcata dalla denuncia continua dell'esclusione, non già perché questa sia cessata, ma perché prevale l'interesse a proiettarsi soprattutto nella ricerca dell'autodeterminazione. Mi sembra un sintomo di questo passaggio il fatto che sempre più raramente ci si imbatte in titoli, descrizioni o auto-rappresentazioni giocate sulla formula "l'altra metà di...", che anni or sono era diventata quasi uno stereotipo. I modi di porsi attuali mi paiono meglio rappresentati dal riportare a noi stesse la definizione del punto di vista, collocandoci tanto rispetto alle donne quanto agli uomini come "questa" e non già "l'altra" metà della storia. Per quante poi mettono in discussione la gerarchia tradizionale tra corpo e *logos* non per accedervi ma per destrutturarla, la vecchia suggestione del riuscire a farsi "l'altra metà del cielo" può essere doppiamente ribaltata, per diventare semmai "questa metà della terra".

Per concludere, vorrei ora riprendere alla luce di quanto ho discusso sopra il secondo dei problemi che mi ponevo all'inizio, circa il senso e i limiti dell'essere diversa tra diverse nella particolare esperienza di donne che si è svolta sinora dentro e attorno alla redazione di *Reti*. C'è infatti una frase della risposta di Maria Luisa Boccia a Chiara Saraceno che ritengo importante riprendere, perché delinea i contorni di questo lavoro in termini molto precisi ed efficaci: "Tutto l'impegno di *Reti* è rivolto a dare conto delle differenze tra donne, e a lavorare in direzione della libertà, coniugandola al singolare e al plurale: di ognuna e in forme plurime e diverse"²⁷.

Non solo è una scelta teorico-politica con cui concordo pienamente, ma mi sembra anche abbastanza

vero nei fatti che questo è stato in generale lo sforzo della rivista (la stessa controversia Saraceno - Boccia mi pare vada letta in questa luce, senza che la risposta della seconda tolga legittimità alle opinioni espresse dalla prima). In tale prospettiva, fare emergere le differenze vuole dire avere interesse per la loro messa a confronto e per i processi di modificazione cui ciascuna può andare incontro se non pensa di esaurire nel proprio punto di vista la dicibilità del reale; ed è appunto per contribuire in qualche modo a mantenere aperte tali dinamiche che considero interessante collaborare all'esperienza di *Reti*.

Come in ogni situazione complessa, i modi e le ragioni del farne parte non sono né omogenei né stabili; in particolare, mi è evidentissimo che trattandosi di una rivista promossa dalle donne del Pci queste ultime concorrono a modularne ritmi e contenuti in coerenza con i tempi dettati dalle loro vicende di partito ben più e ben diversamente da coloro che invece non hanno scelto di appartenervi (ed è questo il mio caso). Ma come tanto spesso diciamo rispetto al rapporto con il maschile, ma all'interno del femminile non è la parità dei diritti e dei poteri in astratto ciò per cui ha senso adoperarsi; conta invece riuscire a sottrarsi proprio alla logica riduttiva delle divisioni dicotomiche e degli schieramenti rispetto a cui o si è dentro o si è fuori. Tentare di costruire esperienze più flessibili, praticando cammini insieme trasversali e comuni, in cui ciascuna si misura con le altre a partire dalla propria singolarità (e della parzialità di quest'ultima assumendo coscientemente i limiti), mi pare ancora un processo tanto incerto e continuamente esposto a tensioni contraddittorie, quanto interessante.

¹ Chiara Saraceno, "Differenza sessuale: una gabbia troppo stretta o una scorciatoia troppo facile?"; Maria Luisa Boccia, "Equivoci e dissensi di merito", *Reti* n. 5 (settembre-ottobre 1989), p. 21-28.

² *Ibid.*, p. 21.

³ Marina D'Amelia, "Mutamenti storici e soggettività ovvero chi eredita il femminismo?"; Elena Gagliasso, "Articoli di fede? No grazie", *Reti* n. 3-4 (maggio-agosto 1989), p. 41-48 e 52-56.

⁴ *Ibid.*, p. 47 e 46.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ Una formulazione limpida inequivoca di tali critiche si può

trovare nella lettera con cui Luisa Muraro spiegava perché aveva deciso di non partecipare al convegno organizzato dal Centro documentazione donna di Firenze nel gennaio '88; se ne veda il testo nel Quaderno di lavoro n. 3 di tale Centro, *Vivere e pensare la differenza*, 1988, p. 7-8. Cfr. anche Gabriella Buzzatti, "Donna donne. L'idea, i progetti, i corpi della differenza", *Reti* n. 2 (marzo-aprile 1988), p. 17-22.

⁷ Elena Gagliasso, cit., p. 54.

⁸ Marina D'Amelia, cit., p. 46.

⁹ Anna Rossi Doria, "Individualità e valore di genere nel pensiero politico delle suffragiste", *Reti* n. 3-4 (maggio-agosto 1989) p. 100-110.

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹² Francesco Izzo, "Immagini del soggetto moderno: etica e soggettività", *Reti* n. 3-4 (maggio-agosto 1989), p. 123-133; cfr. in particolare p. 123-125.

¹³ Maria Luisa Boccia, "Singolarità, pluralità e genere nel femminismo", *Reti* n. 3-4 (maggio-agosto 1989), p. 142-156; cfr. in particolare p. 154.

¹⁴ Cfr. Lidia Menapace, "Che la festa cominci... Il nodo dell'organizzazione e delle disparità", *Reti* n. 5 (settembre-ottobre 1988), p. 53-56.

¹⁵ Marina D'Amelia e Elena Gagliasso, cit., p. 44 e 54.

¹⁶ Ileana Montini, "Cooperazione e non autorità", *Reti* n. 5 (settembre-ottobre 1988), p. 15-19.

¹⁷ Elvia Franco, "Essere maestra. L'omologazione pedagogica", *Reti* n. 5 (settembre-ottobre 1988), p. 19-22.

¹⁸ Luisa Muraro, "Alla donna senza le donne", *L'Unità*, 8.10.1988, p. 15. Cfr. anche lo scambio di lettere tra Luisa Muraro e Adriana Zarri, *il manifesto* 21.10.1988, p. 14 e 27.10.1988 p. 12.

¹⁹ Paola Gaiotti de Biase, "Parole di donne sulla parola di Dio", *Reti* n. 5 (settembre-ottobre 1989), p. 35-38; cfr. p. 35.

²⁰ Emma Fattori, "Il soggetto donna nel personalismo cristiano", *Reti* n. 3-4 (maggio-agosto 1989), p. 111-123; cfr. p. 111.

²¹ Maria Luisa Boccia, cit. in nota 1, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 26.

²³ Chiara Saraceno, cit., p. 35.

²⁴ Maria Luisa Boccia, cit., p. 28.

²⁵ Le auto-citazioni sono sempre fastidiose ma in questo testo procedendo per affermazioni così poco argomentate che credo opportuno segnalare che altrove ho per lo meno cercato di darne conto meno sommariamente. Cfr. la critica fattami da Silvia Vegetti Finzi e il mio tentativo di risposta in *Vivere e pensare la differenza*, cit., p. 45 e 51; si veda anche Elisabetta Donini, "Soggetto donna/oggetto scienza; gli interrogativi dell'identità di genere", in Rita Alicchio, Cristina Pezzoli (a cura di), *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 69-86, specie a p. 75-77 e 83-85.

²⁶ Gisela Bock, *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Estro Editrice, Firenze 1988, p. 24, 25, 34.

²⁷ Maria Luisa Boccia, cit. in nota 1 p. 27.

PIERA SERRA

VERSO L'INVIOLABILITÀ DEL CORPO FEMMINILE

I LUOGHI DEL RISCATTO
DALLA VIOLENZA

Nel gennaio '89 Mariagrazia Campari e Lia Cigari-ni enunciavano il principio dell'invio-labilità del corpo femminile e ne auspicavano l'iscrizione nel nuovo diritto sessuale¹. Da allora, questo auspicio è stato per molte una guida e ha catalizzato diversi interrogativi, alcuni concernenti una rifondazione del diritto, altri relativi a trasformazioni ad essa preliminari, come quelli posti da Rossanda: come affermare in positivo l'invio-labilità del corpo delle donne, senza sottintendere che altri corpi sarebbero invece violabili? Come affermarla in negativo, se non con le sanzioni, che tuttavia costituiscono una tutela della donna, anziché uno strumento di espressione di un diritto del soggetto femminile?²

Con questo articolo, intendo contribuire alle riflessioni in corso esaminando la violenza sessuale e, in genere, la violenza fisica alle donne su un versante che non è immediatamente quello dell'elaborazione di principi giuridici, ma è quello soggettivo-individuale, della sofferenza fisica e morale associata al subire un'aggressione. Tra i due livelli non vi è peraltro la distanza che sembrerebbe. Anzi, vi è un rapporto di immediata implicazione: attualmente, la criminalizzazione dell'aggressione nei rapporti eterosessuali segue procedure del tutto particolari rispetto agli altri atti illeciti, per le quali sembrano cruciali più che i fatti, i vissuti dei soggetti implicati. Esaminando poi i criteri con cui i vissuti vengono attribuiti alla vittima e all'aggressore, emergono due principi loro contraddittori, in cui si traduce lo stallo focalizzato negli interrogativi posti da Rossanda:

1. Da un lato, un rapporto sessuale, così come qualunque interazione fisica tra un uomo e una donna, può essere definito come sopraffazione quasi

sempre solo per la violenza che la vittima soffre e testimonia. Anche le aggressioni che lasciano traccia possono sempre essere qualificate dai medici e dalla polizia come incidentali sulla base della testimonianza della vittima (l'eccezione che conferma questa norma è l'omicidio, in cui nel corpo della donna viene letto il segno di un reato a prescindere dalla sua testimonianza). Sembra pertanto che la soggettività della donna sia pienamente riconosciuta dal diritto, avendo la sua parola il potere di segnare lo spartiacque tra gli atti e le intenzioni lecite dell'uomo con cui è fisicamente in contatto, e quelli criminali.

2. Dall'altro lato, quando la donna vittima di aggressione è di fronte alle istituzioni preposte alla tutela della sua salute fisica e mentale, diventa oggetto di studio e assistenza, e la sua parola diviene suscettibile di interpretazione. Lo stato, infatti, si dichiara competente non solo o, meglio, non tanto nel reprimere la violenza, specie se essa avviene nella famiglia, quanto nel prevenirla, tutelando le vittime e rieducando gli aggressori, attraverso i propri servizi sociali e sanitari. Tuttavia, nella pratica, perché non l'aggressore, ma solo la vittima è disposta a collaborare con i servizi alla ricerca delle cause della violenza, è solo attraverso lei che gli operatori socio-sanitari possono svolgere il proprio compito, che è quello di dare una risposta al problema. Parallelamente, gli strumenti della psicologia e della psichiatria forniscono modelli di interpretazione che possono sempre implicare un ruolo provocatorio della donna: nella mia esperienza (da più di dieci anni lavoro come psicologa nelle varie agenzie della salute mentale), non c'è stupro o percossa, per quanto ripetuti e per quanto brutali all'esame obiettivo, che non si possano ridefinire come l'esito di un mutuo scambio in cui la vittima è colludente. E proprio in quanto vittima-presunta-colludente, se insiste nel chiedere aiuto, la donna viene coinvolta come paziente in terapie psicologiche o psichiatriche. Sulle stesse premesse si muovono gli apparati giudiziari che, nel valutare l'aggressione, di fatto, nella pratica, la con-

siderano, oltre che un delitto anche l'effetto di una situazione provocante di cui la vittima è a qualche livello co-responsabile³. La donna, nel momento in cui gioca il ruolo di vittima da indennizzare, viene coinvolta anche in quello di paziente da curare. I due ruoli in lei si sovrappongono. La soggettività femminile, dunque, secondo questo secondo criterio presente nella pratica del diritto, è ben misconosciuta, tanto che ad essa vengono dall'esterno oggettivamente attribuiti vissuti in cui le donne non possono certo riconoscersi, come per esempio il gusto masochistico della sofferenza.

Le idee espresse nei paragrafi che seguono sono emerse nel corso di interventi di aiuto a donne vittime di aggressioni, che ho svolto in collaborazione con altre colleghe⁴. Si tratta di alcune implicazioni di carattere politico emergenti dall'esame delle interazioni tra le vittime e le istituzioni sociali.

Quando la violenza divenne un problema socio-sanitario

Se lo stupro è, credo, la forma più grave di aggressione, dopo l'omicidio, perché coinvolge globalmente l'esistenza della donna, esiste comunque un'identità di natura tra la violenza in cui l'aggressore utilizza l'organo sessuale, e quella apparentemente non sessualizzata. Come vedremo meglio nei prossimi paragrafi, ogni modo di sopraffazione fisica eterosessuale ha infatti un carattere sessuale, perché l'uomo vi utilizza un attributo del proprio corpo, che lo caratterizza sessualmente in senso maschile: la forza fisica. La donna, reciprocamente, soccombe proprio a causa della sua femminilità, che implica anche forza fisica inferiore a quella dell'uomo. Anche come gesto comunicativo, le due forme di aggressione presentano un'identità di natura: entrambe sanciscono, nel rapporto uomo-donna, il dominio di lui su di lei. La donna stuprata dallo sconosciuto e quella picchiata dal compagno esprimono gli stessi sentimenti di confusione rispetto a se stesse, percezione negativa di esperienze del passato, problemi di

fiducia nei rapporti di amicizia.

Sul piano del diritto, tuttavia, alle due forme di violenza è assegnata una diversa collocazione: mentre la repressione dello stupro, che interessa anche gli uomini, perché tutela "l'ordinato svolgimento dei rapporti tra cittadini", è tradizionalmente presente nel diritto, la repressione del maltrattamento nella coppia, che vede l'interesse femminile in contrasto con quello maschile, è stata sancita recentemente ed è scarsamente applicata.

Le iniziative legislative contro il maltrattamento delle mogli avvennero, in molti paesi occidentali, alla fine del secolo scorso, e seguirono un movimento di opinione sul problema che era iniziato negli anni settanta. In seguito, l'opinione pubblica internazionale non si occupò del tema fino a quando, meno di vent'anni fa, esso venne portato alla ribalta dai movimenti femministi soprattutto statunitensi e inglesi. Si scoprì allora che il problema è molto diffuso: in Italia purtroppo non sono state svolte indagini ripetute e attendibili, ma, secondo ricerche svolte negli Stati Uniti⁵, almeno un episodio di violenza avviene in una percentuale di coppie che va dal 25% al 30% a seconda delle stime, e per un terzo si tratta di violenze di seria entità, queste ultime nella maggior parte dei casi ripetute. Inoltre, si è constatato che nell'interazione violenta, anche nei casi di cui c'è uno scambio mutuo di aggressioni, la vittimizzazione è unilaterale: se è vero che le donne non sono solo vittime, ma aggrediscono esse stesse gli uomini è anche vero che nel 95% dei casi di sofferenza fisica è la donna a subire delle conseguenze. Infine, è emerso uno stretto rapporto tra violenze domestiche e omicidi: gli omicidi di donne avvengono nella maggior parte dei casi in ambiente domestico, da parte di un familiare e dopo almeno un episodio di violenza per cui la donna aveva chiesto l'intervento della polizia.

Indagando presso i presidi ospedalieri di pronto soccorso, si è poi rilevato che gli interventi sanitari su donne vittime di violenze domestiche costituiscono una consistente percentuale sul totale degli interven-

ti: la violenza alle donne è dunque anche un problema sanitario.

Una volta che il fenomeno della violenza nelle coppie è stato denunciato, prima in Inghilterra e Stati Uniti, poi in altri paesi del mondo, nella società si è attivato lo stesso processo già in atto per altri problemi di carattere etico e politico: la questione è stata definita oggetto di intervento di politica sociale e sanitaria e se ne sono riconosciuti competenti i vari apparati dell'assistenza. All'interno di tali apparati, esso è divenuto un problema tecnico, un oggetto su cui realizzare interventi terapeutici e ricerche scientifiche. Le discipline che si sono riconosciute competenti sul problema sono quelle psicologiche, psichiatriche e sociali.

È in questo contesto di pazientificazione delle vittime e normalizzazione del conflitto della coppia, che si situa l'interazione tra le donne che subiscono violenze e coloro che sono preposti alla loro cura. Tuttavia, difficilmente le donne si presentano ai servizi portando una richiesta di aiuto su questo problema. Generalmente, vengono lamentando problemi familiari o disturbi psicologici di varia natura.

È poi nel corso dei colloqui che il problema emerge, quasi sempre in seguito a specifiche domande. Talvolta, occorre insistere nel domandare, perché le clienti tendono a sottovalutare l'importanza delle violenze subite e, non di rado, paradossalmente, a considerarle più un effetto che la causa dei propri disturbi, anche quando esse li precedono.

Questa sottovalutazione coinvolge anche gli operatori a cui le vittime si rivolgono: il problema della violenza fisica è largamente sottostimato sia da parte dei terapeuti, sia, in genere, da parte degli operatori dei servizi socio-sanitari⁶.

Le "irrazionalità" delle vittime e le contraddizioni della legge

Personalmente, ho potuto intuire la gravità del problema nel momento in cui, insieme ad altre colleghe, ho iniziato una indagine sulle motivazioni

delle donne che, pur subendo violenze fisiche, talvolta anche sessuali, non si separano dal *partner*. C'è qualcosa di apparentemente irrazionale nella scelta di queste vittime, che davvero sembrano in preda a impulsi masochisti. Quasi sempre esse riferiscono di aver chiesto aiuto all'esterno – ad amici, ai servizi sociali, ad avvocati ecc. – e di essersi sentite consigliare la separazione, ma di aver deciso di rifiutare questa ipotesi, o di rimandarla. A monte di questo rifiuto vengono descritte diverse motivazioni: dalla speranza che le promesse di cambiamento del *partner* vengano mantenute, al timore di non farcela economicamente, fino all'idea che il *partner* possa suicidarsi, che ai figli possa mancare il padre ecc.

Qualunque siano i motivi addotti, risulta ben difficile mettersi nei panni di donne che scelgono di restare a subire delle violenze molto più umilianti e penose di qualsivoglia stato d'indigenza.

Durante le prime fasi del nostro lavoro, ricercammo una spiegazione del comportamento di queste vittime nell'esame clinico dei casi, e nella letteratura specializzata. Attraverso l'analisi delle singole situazioni, giungemmo alla spiegazione di alcune problematiche psichiche peculiari ai diversi singoli casi, ma non trovammo motivazioni tali da spiegare quella scelta. Le pubblicazioni scientifiche, come talune forme di depressione, di dipendenza psicologica, di "incapacità acquisita", o particolari modalità interattive e disfunzionali della coppia: questi modelli sono utilissimi per descrivere almeno parzialmente il fenomeno, ma, a nostro parere, non offrono ipotesi esplicative soddisfacenti.

Furono invece alcune esperienze in ambito totalmente extra-clinico che risultarono illuminanti, perché ci permisero di porre in discussione la nostra posizione di "terapeute" e di osservare l'"oggetto" della nostra indagine da un punto di vista più esteso.

Si trattò in primo luogo dell'incontro con un gruppo di amiche impegnate sul tema della violenza⁷: il loro modo di vivere il problema come un aspetto della generale condizione femminile ci tra-

smise una prospettiva ben più allargata delle nostre dimensioni terapeutiche e assistenziali. La violenza non ci parve più una anomalia dei nostri pazienti, ma una modalità di interazione che minaccia ogni rapporto eterosessuale, come è vero che ogni donna ha un'esperienza di violenza, magari apparentemente banale, come una molestia per strada, o una forzatura nei rapporti sessuali, o anche una spinta all'interno delle mura domestiche. Fu allora che divenne per noi chiaro che la possibilità di sopraffazione uomo > donna è nell'identità sessuale di ognuno di noi, perché è iscritta nella biologia dei corpi, come è vero che ogni uomo adulto normale è più forte di ogni donna adulta normale.

Un'altra esperienza essenziale fu osservare il funzionamento di un centro che offre consulenza legale alle donne all'interno di un'organizzazione femminile (l'Udi bolognese). Scoprimmo che il primo aiuto utile a una vittima di violenza è spiegarle i diritti che non ha. Quando le donne denunciano la propria sofferenza, esse normalmente "credono di avere dei diritti", si aspettano, cioè, che la legge, poiché proibisce la violenza fisica, predisponga anche procedimenti penali, o civili, o assistenziali tali da tutelare la vittima e far giustizia all'interno della coppia. Al contrario, la società contraddice se stessa, rivelando una incongruità tra l'enunciato della legge e il funzionamento delle istituzioni: paradossalmente, è la vittima a dover farsi carico del problema di far cessare le violenze, assumendo l'onere di responsabilità morali e materiali, tra cui quelle della separazione. Allora, perché una vittima si attivi, occorre che sappia che non può attendersi interventi dalla società, e che riceva questo messaggio proprio da un gruppo che nel contempo le offre sostegno e solidarietà e le mostra come utilizzare gli strumenti di giustizia e di assistenza che le istituzioni comunque offrono.

Infine, un ulteriore momento della comprensione del problema fu il confronto tra la nostra esperienza in ambito clinico e quella giudiziaria di alcune avvocate. A partire dalle difficoltà che avevamo verifica-

to, eravamo giunte a ritenere che una legge che rendesse più severa la repressione della violenza fisica alle donne avrebbe potuto aumentarne la tutela. Ciò che invece ci venne evidenziato fu l'inidoneità delle sanzioni penali rispetto allo scopo di garantire concretamente i diritti della donna: innanzitutto, poiché le violenze alle donne avvengono quasi sempre senza altri testimoni che la vittima, può capitare che il processo, più che sostenere la vittima, si regga esso stesso esclusivamente su di lei e sulla sua testimonianza. Inoltre, nel caso di violenza nella coppia, il processo penale esaspera necessariamente il conflitto e pertanto il suo uso è comunque subordinato alla decisione di una separazione. In pratica, se è giusto usare tatticamente gli strumenti di tutela che la legge offre, non è affidandosi al diritto, o, almeno, a quello penale, che le donne possono superare il problema della violenza fisica⁸. In seguito, un confronto con colleghe statunitensi e inglesi ci confermò nella convinzione che iniziative legislative più repressive rappresentano un progresso, ma non costituiscono il prodromo del superamento del problema.

La non-reciprocità della violenza e della non-violenza

L'idea-guida a cui ci condussero questi momenti di confronto fu una considerazione che riguarda non solo la violenza nella coppia ma ogni atto di violenza eterosessuale: la violenza fisica è un fenomeno interattivo del tutto specifico, perché caratterizzato dalla non-reciprocità tra i due sessi. Lo stesso atto è agito con forza fisica differente e ha un effetto e un senso diversi a seconda che sia inferto dall'uomo contro la donna o viceversa.

Non solo la violenza non è reciproca, ma neppure la non-violenza può esserlo⁹: per l'uomo, l'astensione dalla violenza sulla donna è una scelta, mentre per la donna, non colpire l'uomo sembra la diretta conseguenza di un dato biologico, e cioè della sua impotenza a sopraffarlo.

All'impossibilità in cui si trova la donna (così come il bambino o l'infermo) di rispondere adeguatamen-

te all'aggressione dell'uomo corrisponde una norma morale per la quale chi è di sesso maschile non dovrebbe aggredire le donne e gli altri esseri più deboli, se non all'interno di un rapporto pedagogico, a scopo terapeutico o educativo. Pertanto, per l'uomo la non aggressione della donna esprime una norma iscritta nella morale e nella cultura: mentre la non-violenza della donna rispetto all'uomo appare un non-potere, una necessità di ordine fisico, quella dell'uomo rispetto alla donna assume il senso di un non-volere, una scelta di ordine morale.

Allora, se un uomo si mostra furente verso una donna con comportamenti come urla, danneggiamenti di oggetti ecc., ma non l'aggredisce, viene riconosciuto come persona rispettosa della morale, e dei diritti dei più deboli. Al contrario, una donna che abbia le stesse dimostrazioni di furia verso un uomo suscita soltanto commiserazione. Per le stesse ragioni, un uomo che non reagisca picchiandola alle percosse di una donna appare compiere una scelta di rispetto per l'altro sesso, mentre una donna che, picchiata da un uomo, non reagisce aggredendolo, dà solo un'impressione di impotenza.

In conclusione, se il comportamento di violenza, così come quello di non-violenza, ha un significato differente nel caso che sia agito da parte dell'uomo nei confronti della donna piuttosto che viceversa, si può affermare che la violenza fisica, nel suo aspetto di comunicazione, non è reciproca se avviene tra persone di sesso diverso.

Di questa non-reciprocità sono state finora trascurate le implicazioni sia al livello della dimensione etica e culturale dei rapporti interpersonali, sia a quello della loro regolamentazione giuridica: considerarla significherebbe introdurre una vera e propria nuova premessa all'interno dell'ordinamento giuridico.

Una implicazione di questa premessa per quanto riguarda la violenza all'interno della coppia è che l'atto violento modifichi il senso di ogni altra interazione. È proprio l'asimmetria del gesto che modifica il contesto stesso della relazione.

Il comportamento irrazionale delle donne che, vit-

time di violenza, non abbandonano l'aggressore può trovare una spiegazione se si considera che nel corso dell'interazione violenta possono verificarsi equivoci nella comprensione che ognuno dei due interagenti ha nei confronti dell'altro. In particolare, nella nostra esperienza, abbiamo verificato uno scarto tra la percezione dell'aggressore, che dà sempre l'impressione di ritenere che l'interazione violenta sia un fatto privato concernente una conflittualità all'interno della coppia, e la percezione della vittima, che afferma regolarmente di considerare la violenza come moralmente ingiusta (in questo senso, non è vero che le vittime si colpevolizzano): per lei la violenza non concerne solo i due partecipanti all'interazione, ma anche la società nel suo insieme, che vede violata una delle proprie norme. È per questo che quando denuncia l'aggressione, "crede" di aver il diritto di un intervento riparatore.

La donna, quindi, se anche non reagisce abbandonando il rapporto, vive comunque quella relazione all'interno di una prospettiva di condanna dell'aggressore. Egli invece, nella sua prospettiva conflittuale-duale, tende a credere che la *partner*, se non se ne va, accetti in qualche misura il proprio torto: al di là delle parole, il restare di lei costituisce per lui un messaggio di subordinazione alle ragioni del vincente, di accettazione della violenza come una punizione per qualche colpa commessa.

Quando allora la donna si rivolge all'esterno per lamentare la violenza subita, si aspetta di trovare qualcuno o qualche istituzione che concretamente rappresenti una istanza morale alla cui autorevolezza sottoporre l'aggressore, al fine di ottenerne il pentimento¹⁰. Il *partner*, invece, interpreta il rivolgersi di lei all'esterno nella prospettiva conflittuale-duale, come ricerca di un alleato con cui coalizzarsi contro di lui: per questo egli non accetta di collaborare con terze persone e, anzi, reagisce al loro coinvolgimento nel problema della coppia diventando più aggressivo e sospettoso.

In questa luce, si spiega forse meglio il rifiuto della donna ad abbandonare il rapporto con l'ag-

gressore attraverso una separazione: percependosi vittima di ingiuste violenze, ma impotente a reagire personalmente, la donna non desidera immediatamente lo scioglimento del legame di coppia, bensì la propria riabilitazione al suo interno. L'iniziativa di una separazione, al contrario, significherebbe assumersi di fronte a tutta la famiglia la responsabilità del fallimento dell'unione e subire inoltre lo scacco che inevitabilmente deriva dalle difficoltà economiche e sociali della solitudine. In pratica, prescriverle la separazione significa suggerirle un comportamento che, anziché sancire il torto di lui, ha un significato autopunitivo.

Inoltre, la separazione pone la vittima e chi l'aiuta su un piano paritario e conflittuale rispetto al *partner*, mentre ciò che la donna chiede è di essere ascoltata insieme al partner all'interno di un ambito in cui prevalga una morale di condanna alla violenza, rappresentata da qualche autorità che si ponga ad un livello di superiorità rispetto all'uomo, per fargli comprendere il suo torto.

L'esigenza di riabilitazione come prioritaria rispetto alla separazione è tanto più forte per le donne che hanno figli: in questi casi, la vittima è sempre preoccupata di far capire ai figli che, nonostante la sua apparente resa, il torto è di chi ha usato la violenza.

Al di là della tutela

La nostra esperienza clinica e la nostra indagine ci confermano infatti che quando queste vittime chiedono aiuto all'esterno, a polizia, assistenti sociali, avvocati, sacerdoti, o persone della famiglia allargata, formulano regolarmente la richiesta di un intervento autorevole sul *partner*, volto a fargli modificare il proprio atteggiamento. È attraverso questo percorso che le vittime pensano di superare il problema della interazione violenta.

Emerge dunque chiaramente l'incongruità tra la richiesta di aiuto delle vittime e la risposta dei rappresentanti delle istituzioni: da un nostro sondaggio risulta che sia per gli operatori dei servizi socio-sani-

tari, sia per gli operatori della giustizia non esiste quasi mai altro modo per aiutare la donna se non il suggerimento di separarsi, e, a seconda dei casi, di denunciare l'aggressore. Tutto accade come se dal punto di vista delle vittime che si rivolgono loro, le istituzioni pubbliche fossero competenti nel far cessare le violenze, intervenendo sull'aggressore, mentre per gli operatori, fosse responsabilità della vittima far cessare la violenza attraverso il proprio allontanamento, tanto che talvolta la donna è considerata provocatrice di violenza per il fatto stesso che non si separa. Al di là delle intenzioni di tutti, sembra che per le istituzioni pubbliche al principio di condanna della violenza sia sostituita una morale per cui essa è tollerabile, purché sotto il controllo della famiglia, e per cui la vittima, se non accetta di doverla subire, deve andarsene.

Ciò che peraltro risulta dal nostro sondaggio è che, pur essendo i servizi sociali e sanitari considerati competenti nel soccorrere le vittime e rieducare gli aggressori, non esistono tuttavia nei fatti figure professionali che dichiarino di possedere questa competenza: le assistenti sociali, considerate nell'ambito dei servizi, gli operatori competenti, dichiarano, al contrario, nella stragrande maggioranza, di non svolgere interventi per casi di violenza nella coppia.

D'altronde, mancando a queste operatrici sia gli strumenti giuridici di intervento, sia i sussidi economici, anche se compissero la scelta di abbandonare la "neutralità" della loro istituzione per prender posizione contro la violenza, non sarebbe loro possibile realizzare un intervento rispettoso delle esigenze della donna. L'aiuto che la vittima ricerca è innanzitutto morale, ma per risponderle occorrerebbe l'accesso a risorse economiche, oltre che la definizione giuridica di un'autorevolezza tale da potersi "imporre" sull'aggressore. Una risposta congrua, anche se parziale, alle richieste delle vittime può essere invece rappresentata dai "rifugi", le case per vittime di violenza costruite in molti paesi occidentali per accogliere le donne e materialmente proteggerle: rispondendo alla vittima con un gesto di solidarietà imme-

diata, creano le condizioni per far cessare il dominio dell'aggressore e quindi anche il prevalere della sua morale.

Le strutture della non-violenza

Nel nostro paese, diversi gruppi femministi stanno lavorando per la costruzione di case finanziate dalle amministrazioni pubbliche. Il problema cruciale è, a mio parere, individuare gli spazi in cui costruirle. Se esse vengono collocate in un ambito del privato-femminista, possono rappresentare operativamente e simbolicamente una morale alternativa a quella che prevale nelle istituzioni pubbliche. Tuttavia, non avendo le operatrici del rifugio alcuna autorità sul *partner* violento, ma soltanto un accordo con la vittima, la morale di solidarietà e non-violenza che esse praticano rimane confinata all'interno della loro relazione, e non intacca quella praticata all'interno della famiglia della vittima: al rientro a casa, la donna rientra anche nella sottomissione all'aggressore e alla sua modalità di relazione (le operatrici dei rifugi ci dicono infatti che le loro utenti superano il problema della violenza quasi sempre solo se decidono di separarsi).

Se invece i rifugi sono all'interno dei servizi sociali e sanitari pubblici, gestiti direttamente o in convenzione, le operatrici possono rappresentare un'autorità pubblica e perciò esprimere valori morali alternativi alla violenza, da una posizione che può imporsi come autorevole anche al *partner*. Anzi, si può persino prefigurare l'ipotesi di una convocazione d'autorità del *partner*, come sarebbe possibile se anche in Italia, come in alcuni paesi degli Stati Uniti, venisse adottato l'invio coatto dell'aggressore in trattamenti terapeutici in luogo del carcere. Tuttavia, vedrei in questo caso due rischi, uno per le singole donne, l'altro per il ruolo politico e culturale delle iniziative.

Per le vittime, l'essere affiancate da operatrici comporta inevitabilmente lo *status* di "assistite"¹¹ con una perdita di prestigio nella famiglia allargata e

presso i figli, e, dati i problemi psichici che inevitabilmente accompagnano le aggressioni, con un altro rischio di medicalizzazione e cronicizzazione psichiatrica. Anche nel caso in cui il *partner* fosse convocato, data la natura terapeutico-assistenziale dei servizi (che non hanno funzioni giudiziarie o rieducative), l'intervento dovrebbe avere le caratteristiche tecniche e deontologiche della terapia, e svolgersi solo con la collaborazione dell'interessato il quale potrebbe accettare di accedere alle sedute, rifiutando però lo *status* di paziente, ovvero simulandone tatticamente l'accettazione.

Per quanto poi riguarda il ruolo politico e culturale dei rifugi, o di altre strutture per la non-violenza, il fatto di essere inseriti nei servizi pubblici potrebbe confermare l'attribuzione di una natura socio-sanitaria a un problema che è invece etico e politico. Inoltre, potrebbe contribuire alla distorsione dell'immagine dello stato, delle sue istituzioni, e della loro morale: la fusione dell'immagine del rifugio con quella della istituzione sanitaria nazionale, potrebbe cioè far pensare che la condanna della violenza alle donne sia già acquisita da parte degli apparati statali e dell'ordinamento giuridico.

Pensare all'iscrizione nel diritto dell'invulnerabilità del corpo femminile, oggi, è pensare a luoghi per il riscatto dalla violenza, che siano significativi di un'etica femminile della non-violenza e siano inoltre acquisiti a livello giuridico e istituzionale.

¹ M. G. Campari e L. Cigarini, "Fonti e principi di un nuovo diritto", in *Sottosopra*, gennaio 1989.

² R. Rossanda, "I sessi nel diritto: discutendo la proposta politica di *Sottosopra*", in *Reti*, 3-4, 1989.

³ Le teorie sul ruolo provocatorio delle vittime sono state acquisite dalla criminologia piuttosto recentemente (più o meno da quando l'opinione pubblica ha iniziato a occuparsi del problema della violenza domestica).

⁴ Oltre all'autrice, del gruppo fanno stabilmente parte un'altra psicoterapeuta, Donatella Carnaccini, e una laureanda, Rose Delbert.

⁵ Sui dati esposti in questo paragrafo, vedi anche A. R. Berk, S. F. Berk, D. R. Loseke e D. Rauma, "Mutual combat and other family violence myths", in D. Finkelhor e Altri, *The dark side of families: Current family violence research*, Sage, Beverly Hills, 1983; D. Martin, *Battered wives*, Glide, S. Francisco, 1976; D. G. Dutton, *The domestic assault of women*, Allyn and Bacon, Boston, 1988; G. M. Wilt e R. K. Breedlove, *Domestic violence and the police: Stru-*

dies in Detroit and Kansas City, Police Foundation, Washington, 1977 (cit. da Dutton); L. Kelly, *Surviving sexual violence*, Polity, Cambridge, 1988.

⁶ vedi anche M. Borkowski, M. Murch e V. Walker, *Marital violence: The community response*, Tavistock, London, 1983; M. Maynard, "Response of social workers to battered women", in J. Pahl, *Private violence and public policy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985.

⁷ Si tratta del "Gruppo di lavoro e ricerca sulla violenza alle donne", autore di un saggio sui "rifugi" per le donne maltrattate edito dal comune di Bologna. Il gruppo ha poi proseguito la collaborazione con noi nella persona di Grazia Negrini, esperta di diritto e questioni femminili.

⁸ D. Abram, M. T. Semeraro e M. Virgilio, "Le donne e la legge: tattica e strategica politica", in *Memoria*, 2-3, 1984.

⁹ P. Serra, D. Carnaccini e R. Delbert, "The non-reciprocity of violence and non-violence inside the couple", manoscritto in fase redazionale.

¹⁰ All'epoca in cui il maltrattamento alle moglie era esplicitamente consentito e regolamentato, il consiglio di famiglia rappresentava un'istanza giudicante a cui la donna poteva rivolgersi in caso di "maltrattamento ingiusto". Esso, nella persona del *pater familias*, poteva svolgere interventi autorevoli ed efficaci sull'aggressore (M. T. Semeraro, seminario, *IBRIS*, Bologna, 1988).

¹¹ P. Serra, "Comunicazioni dal fronte della sanità", in *Reti*, 3-4, 1989.

democrazia e diritto

bimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

4-5

METROPOLI: LE LIBERTÀ DIFFICILI

Barcellona, Tronti, Lefebvre, Touraine, Ilardi, Magnaghi, degli Espinosa, Totaro, Giovannini, Boccia, Indovina, Bonomi-Scalpellini, Barbera, Clementi, Urbani

PERCORSI E LINGUAGGI METROPOLITANI

Castellani-Colombo-Liperi-Varricchio, Di Lellio, Grispigni, Paolucci, Rauty

ARGOMENTI

Badii, *Dialogo sul disagio*

IL SAGGIO

Carrino, *Kelsen e il tramonto della sovranità*

questo fascicolo L. 16.000 - abb. 1990 L. 45.000 - ccp 502013
Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma

GLORIA BUFFO*

COSA COMUNICHIAMO E CON CHI

I LINGUAGGI, IL PUBBLICO, I MEZZI DELLA POLITICA DELLE COMUNISTE

L'intenzione fondamentale delle comuniste in questi anni è stata quella di cambiare la politica. Ma è possibile cambiare la politica senza cambiare la comunicazione? Si possono far circolare idee e pratiche nuove esprimendosi con parole, mezzi, intenzioni comunicative vecchie?

La risposta è, naturalmente, negativa.

E non solo per il motivo che la politica che vorremmo mettere al posto di quella vecchia si fonda su di un pensiero assolutamente nuovo che ha un lessico ancora molto povero, ma anche per un altro motivo. L'arena in cui ci muoviamo non è più quella della politica che usa più o meno bene i mezzi della comunicazione. Esiste ormai un campo della "comunicazione politica", in cui i partiti e gli attori politici sono a loro volta influenzati e influenzabili dal sistema dei media.

Detto in altre parole il partito politico è ancora un vero e proprio sistema di comunicazione. Ma è anche parte a sua volta di un mondo più grande della comunicazione che ha una propria autonomia ed una forza d'influenza crescente sulla nostra società e i suoi poteri e, naturalmente, sulle idee e l'immaginario. E forse esercita una parte non piccola anche sul piano che noi chiamiamo "simbolico".

La distorsione idealistica che consente di "vedere" la cultura e la politica, ma non la comunicazione, affligge tutto il mondo politico femminile non solo le comuniste: ne è riprova il vuoto di elaborazione e di scavo in questa direzione.

Da dove conviene partire se ci convinciamo che non si cambia la politica senza cambiare la comunicazione?

Sicuramente da un lavoro teorico che avrà necessariamente tempi lunghi e darà frutti se coinvolgerà componenti ed esperienze diverse del mondo femminile. La sola impresa di compilare un'indice delle questioni teoriche si presenta difficile, anche perché tali questioni sconfinano continuamente nella politica. Se dovessi dare un contributo partirei sicuramente dagli scogli incontrati in questi anni.

1) Il primo, ovvio, è quello di voler comunicare un pensiero nuovo che non ha trovato un vocabolario bello e pronto e non ne ha ancora coniato uno proprio che sia soddisfacente.

2) La seconda difficoltà legata alla prima, è che i problemi di linguaggio (e di comunicazione) non si risolvono a tavolino ma dentro un lavoro di relazione che dà contenuto alle parole.

3) Il terzo problema è quello del passaggio a un pubblico più ampio di donne. È evidente che si tratta di una questione non solo semantica, ma politica: se non si crea un bisogno e uno spazio sociale e politico per la differenza, le parole non basteranno. Ma il problema di uscire dal gergo politico femminista esiste e non è dei più semplici. Certo non è risolvibile volgendo lo sguardo all'indietro e rinchiudendo i concetti legati alla differenza nel lessico dell'emancipazione. Si tratta di due problemi, uno teorico e l'altro politico, strettamente legati tra loro.

4) Benché siano stati proprio i movimenti delle donne a riconoscere l'importanza dei corpi in ogni relazione sociale e cognitiva, le riflessioni femminili sulla comunicazione hanno quasi sempre trascurato quei mezzi e quei linguaggi che delle voci e dei corpi sono assai più carichi che non la parola scritta. Parlo della radio e della tv.

E poiché questi media sono tra i grandi coautori dell'opinione pubblica contemporanea, anche di quella femminile e forse in particolare di quella femminile, sarà bene farne oggetto di ricerca.

5) Infine non convince una riflessione sulla rappresentanza e sul rapporto tra democrazia e rappresentanza che eluda la questione della rappresenta-

zione. Una rappresentanza sessuata si può concepire senza una rappresentazione del sesso femminile, delle diverse donne e dei loro progetti in un mondo che rappresenta e mette in scena continuamente tutto e tutti senza il peso del nostro pensiero sui corpi e le loro immagini?

Fin qui siamo in un ambito di ricerca che spetta a tutto il mondo delle donne. Poi ci siamo noi comuniste che abbiamo esperienze e problemi particolari a mio avviso particolarmente interessanti.

Per comodità potremmo guardare a noi stesse in due modi: come un sistema di comunicazione in sé e come parte di un sistema più grande.

La politica dell'immagine

Nel nostro sistema di comunicazione il primo problema che balza all'occhio è la crisi della modalità principale del nostro comunicare: il rapporto di massa, o meglio il "rapporto faccia a faccia". Non mi è possibile qui soffermarmi sulla crisi dei partiti di massa e mi limito a proporre un interrogativo: non abbiamo forse alimentato un equivoco in questi anni e cioè che la pratica della "relazione tra donne" si sovrapponesse o addirittura risolvesse il problema dei rapporti di massa?

Da questo equivoco dobbiamo uscire: mentre la relazione è una modalità che implica l'ascolto e non la sovrapposizione e che va praticata sempre, dobbiamo dirci che la "pratica della relazione" è cosa diversa dal comunicare con l'opinione pubblica femminile in una campagna elettorale. Per ampiezza, velocità, impossibilità di conoscersi, una campagna di massa è ovviamente cosa diversa da una pratica di relazione con singole o gruppi di donne. Io credo allora che le modalità dei rapporti di massa restino per noi un problema aperto a cui guardare, senza facili illusioni, da più lati. Penso – ma ci tornerò – che dobbiamo lavorare sui mezzi, le destinatarie, le modalità e la cifra della comunicazione vera e propria e, infine su noi stesse.

Altro punto critico del nostro sistema di comuni-

cazione è quello relativo al nostro "pubblico interno". È un pubblico complesso fatto di iscritte e simpatizzanti, di funzionarie e non funzionarie, di amministratrici, intellettuali, deputate. Abbiamo affrontato anche se non risolto, il problema di comunicare con l'intellettualità femminista del Pci o che guarda al Pci. *Reti* svolge un ruolo in questo senso e il centro della fondazione Gramsci comincia a svolgerlo. Non credo che per tutto il resto del nostro pubblico esista una bacchetta magica o meglio sarebbe dire un "mezzo" magico. Sicuramente *l'Unità* e le feste sono luoghi che abbiamo troppo poco legato al nostro progetto e mezzi che abbiamo troppo poco fatti nostri, puntando magari a cambiarli radicalmente come potrebbe accadere per gli appuntamenti politico-culturali che sostituiranno la festa delle donne.

Ma, al di là dei nostri mezzi, su cui dovremo ritornare, è il contenuto della comunicazione che deve arricchirsi: trasmettiamo ancora troppe direttive e poche informazioni, molti obiettivi e poche pratiche; spesse volte di una campagna o di una vertenza discutiamo tutto ma non "come si fa"; molto spesso chi di noi lavora a Roma si rivolge a chi lavora nel resto d'Italia facendo molte richieste e fornendo pochi servizi. Anche l'ascolto l'abbiamo più declamato che progettato: quante volte abbiamo incontrato le insegnanti comuniste, o le attiviste delle sezioni, o le comuniste impegnate in associazioni e organizzazioni miste o autonome (Arcidonna, sindacati, associazioni per la pace, ...)? È un elenco volutamente eterogeneo per dire quanto sia ampio il ventaglio: quella delle comuniste è una vera e propria "costellazione". Aver scelto la relazione come pratica politica e l'investimento su noi stesse come parte del nostro progetto porta con sé la revisione di una cultura politica compresi gli aspetti che di essa consideriamo più naturali e meno soggetti al cambiamento: quelli della comunicazione "interna".

Il nostro sistema di comunicazione non è fatto solo di mezzi, di contenuti o di scambio comunicativo interno. Comprende anche il modo in cui rappresen-

tiamo noi stesse: la politica dell'immagine e la sua propaggine che è la propaganda.

Ci sarebbe molto da dire sull'immagine che di noi si è nel tempo sedimentata, e che in parte sopravvive. Restando solo agli ultimi anni il ritratto che di noi è arrivato all'opinione pubblica femminile è fatto di vuoti e di successi.

Temi politici andati a segno

È sicuramente percepita dall'opinione pubblica femminile la nostra forza all'interno del partito in termini di numeri e di potere: si sa che nel Pci le donne sono tante e contano. Siamo però viste come un collettivo in cui spiccano ancora poche personalità e, in ogni caso, risuliamo le alfiere dell'emancipazione. La nostra passione per la differenza è assai poco conosciuta: sia per la persistenza dell'immagine sedimentata in passato, (comuniste = emancipazione), sia per la difficoltà di "comunicare" la differenza. Se dovessi condensare in una riflessione il mio pensiero direi che le comuniste devono puntare a un'immagine culturalmente più ricca, mossa da personalità diverse, non identificabile con le sole idee di emancipazione e potere. Naturalmente per fare questo occorrono risorse culturali e umane ma anche finanziarie. Propongo, a questo proposito, la creazione di un progetto – "Artemisia" è il nome provvisorio – che ci consenta di chiedere a 400 donne (una ogni 1000 iscritte) di finanziare con 1 milione a testa l'avvio di un lavoro sistematico sulla nostra immagine, dalla propaganda a una agenzia di servizi. Ha grande rilievo, per una politica seria, anche lavorare alla dimensione storica della nostra identità: costruire una genealogia delle comuniste non è altro dal puntare all'immagine culturalmente ricca a cui alludevo.

Dicevo prima che siamo anche "immerse" in un mondo della comunicazione con il quale i nostri mezzi e i nostri messaggi interagiscono. Ciò di cui parliamo, ciò che facciamo, "esiste" più o meno a seconda delle priorità e dei linguaggi che regolano il

mondo delle comunicazioni di massa (e che naturalmente vogliamo anche cambiare). Ad esempio quando noi parliamo di "lavoro sommerso" o di "tempo di cura" la difficoltà non sta solo nel linguaggio ostico o nella ritrosia dei partiti e del dibattito politico a raccogliere questi temi ma anche nelle logiche culturali e di mercato del sistema della comunicazione che considerano questi problemi poco appetibili.

Ne risulta che il nostro lavoro di tematizzazione (brutta parola anche se ha *imprimatur* autorevolissimi) ne esce fortemente trasformato. Non credo sia azzardato dire che dei nostri "temi del cuore" ne sono andati a segno in modo pieno due: quelli del potere, con qualche ambiguità, e quello della legge contro la violenza sessuale.

Queste sono due questioni con le quali veniamo identificate. Lo stesso non accade ancora né sul tema del lavoro né su quello del tempo. Questo per noi costituisce un problema e non solo perché ci avviciniamo alle elezioni amministrative e sul tempo vogliamo proporre una legge di iniziativa popolare. È in gioco l'insediamento culturale, sociale ed anche elettorale della nostra politica. Tanto più che, lo dirò con rozzezza, la Dc e il Psi investono sempre più ed esplicitamente sull'opinione pubblica femminile. Bastino i due esempi dei minori e della droga, che hanno e avranno forte impatto.

In sostanza noi ci troviamo irrisolto un problema decisivo: quello di essere identificate con alcuni grandi temi da noi proposti ma non ancora entrati nel ciclo della comunicazione. Ricette non ce ne sono ma direzioni possibili di ricerca sì. Sul linguaggio ho già detto. Ma la comunicazione non sta tutta chiusa nelle parole. Sta anche nel modo di rivolgersi alle donne: se riconosciamo il bisogno di parlare ad un'opinione pubblica femminile allargata, dobbiamo evitare l'appiattimento ed imparare a distinguere le donne tra loro. Questo non significa riconoscere le donne diverse solo per collocazione sociale. Ma anche per sensibilità, cultura, scelte di vita.

Per comunicare è decisivo accendere un processo

di identificazione, dare spazio a un vissuto che è fatto di dimensioni esistenziali che non stanno nei confini sociali. Ad ogni donna va riconosciuto lo spessore ed il rilievo di una individualità unica ed irripetibile.

Per dirla in una parola dobbiamo passare dalla centralità della condizione sociale alla centralità della condizione umana. Una delle difficoltà a comunicare la nostra politica è legata all'accento quasi esclusivamente sociale con cui ci riferiamo alla vita delle donne. Questa modalità, profondamente innervata in una cultura politica non aiuta né a svolgere la complessità dei nostri argomenti né a parlare a donne che stentano a riconoscersi in un profilo così strettamente definito da ragioni sociali.

Dobbiamo rubare ai media un segreto della modernità che è doppiamente valido per noi donne: e ciò che siamo tutte e tutti individui, sì atomizzati, ma anche complessi e alla complessità dell'individualità femminile, così difficile a dirsi, dobbiamo rivolgerci non solo quando si parla di maternità ma anche quando si parla di lavoro e di tempo.

Dovremo fare per esempio molta attenzione a che la nostra proposta sul tempo non appaia prescrittiva ma rispondente a un bisogno di libertà.

Relazione tra donne e sistemi di comunicazione

Ma il problema dei problemi, sempre taciuto o evocato astrattamente, riguarda il rapporto tra noi, la politica delle donne ed i mezzi di comunicazione di massa. Se è ingenuo pensare alla comunicazione politica prescindendo dai media è poco proficuo pensare di ricorrervi solo strumentalmente, all'ultimo momento o quando serve.

Anche se manca alle donne un pensiero e una critica sui media e quando dico che manca non intendo solo dire che non c'è ma che se ne sente la mancanza – noi dobbiamo tentare una strategia. Non mi dilungo, rimandando anche al convegno "Una Tv per due" e ricordo solo, come in un promemoria, ciò che credo utile tenere a mente.

– Innanzitutto le forme di comunicazione che oltrepassano la parola e ricorrono alle immagini hanno un potere enorme. Il loro impatto sull'immaginario è straordinario.

– L'intrattenimento, lo spettacolo, la *fiction* influenzano modi di pensare e comportamenti più dell'informazione in senso stretto.

– Il potere della Tv – mezzo presente nelle case, quotidiano, diffuso, capace di essere immediato e flessibile; creatore di eventi, oltretutto di linguaggi e stereotipi – è del tutto diverso da quello degli altri mezzi. La Tv si presenta per noi come il mezzo più difficile e interessante.

– La Tv in particolare, ma non solo, influenza e talvolta surroga funzioni dell'agire politico.

– I media e la Tv in particolare ridefiniscono la "sfera pubblica" connaturandola di forti elementi simbolici: con Giorgio Grossi si può dire che è nata una "nuova sfera pubblica simbolica".

Non entro in un dibattito, in cui però, dobbiamo stare e che anzi dobbiamo determinare; so di certo che queste novità, strutturali e non solo culturali, hanno più facce: quella che permette ad Angela Casella di imporre un problema all'opinione pubblica e al dibattito politico attraverso la Tv e quella che produce attenzione su tanti aspetti della realtà, ma non crea di per sé più capacità di controllo. C'è chi teorizza che la vera piazza, il luogo dei rapporti sociali è oggi la "piazza elettronica": quella creata dalla Tv e dal "villaggio globale": è un'opinione discutibile ma tocca una questione interessante. Come vedete c'è materia per una critica e una riflessione strategica per il nostro progetto politico. Sono profondamente convinta che se la differenza sessuale non passa di qui non andrà molto lontano.

Da queste considerazioni, non scontate nel dibattito delle donne dove si oscilla ancora tra il moralismo e la sottovalutazione, possiamo trarre già indicazioni preziose.

La prima è quella della necessità di una relazione e una alleanza con le operatrici del mondo delle comunicazioni. Quando dico "relazione" intendo l'op-

posto del rapporto strumentale. Per un motivo non solo etico ma politico e strutturale il rapporto strumentale non funziona più: oggi la comunicazione è un sistema, un potere forte della società, con proprie gerarchie e linguaggi, e contemporaneamente è inquinata da un rapporto perverso con i poteri economici e politici. La nostra difficoltà così è triplice: non sta solo nel fatto che siamo comuniste ma che dell'arena politica si dà un'immagine sessuata, ridotta a pochi attori e che, per giunta, le donne che fanno politica non sono considerate argomento che ha mercato.

Risalire questa china è possibile solo attraverso un

patto sincero con le donne che fanno la Tv, la radio, i giornali, che godono di un potere molto relativo e subiscono molto spesso un'idea della professionalità e del prodotto che le penalizza.

L'altra via da percorrere è quella di impadronirsi, criticamente, dei linguaggi di questi mezzi che sono diversi da quelli più familiari alle donne ed alle loro élites. Non sembri paradossale ma proporre un programma televisivo capace di giocare anche con la differenza è più difficile che scrivere un buon libro sullo stesso argomento.

* Tratto dalla relazione fatta per il Seminario nazionale delle donne, Ariccia, 6-8 ottobre 1989.



il foglio de il Paese delle donne

FOGLIO SETTIMANALE DI INFORMAZIONE PER SAPERE E FAR SAPERE, PER UN FARE PENSARE/INFORMARE E UN PENSARE FARE/PERCHÉ SI È INFORMATE. SCRIVERVI PER VOLERCI ESSERE, ABBONARSI PERCHÉ ANCHE LE ALTRE VI SIANO: IL PRODOTTO CONCRETO DI DESIDERI MOLTEPLICI...

La redazione del foglio rosa da poche settimane ha una sede tecnica, a Roma, in via Farini 62 pur mantenendo la propria sede politica nell'edificio occupato del Buon Pastore dove ha sede il Centro internazionale delle donne Alma Sabattini. Per chi volesse mettersi in contatto deve scrivere ai seguenti indirizzi:

per l'agenzia settimanale, a Il Paese delle donne via Farini 62 - 2° piano - 00185 Roma;
per il supplemento arte e spettacolo c/o Della Passarelli viale di Villa Pamphili, 33 - 00152 Roma;
per l'edizione milanese del Paese delle donne, a Mariuccia Masala via Cilea, 106 - 20151 Milano.

L'abbonamento al foglio settimanale e al supplemento arte e spettacolo è di lire 20.000 e va fatto attraverso c/c postale n. 69515005 intestato ad Associazione Il paese delle donne c/o Marina Pivetta, via Matteo Boiardo, 12 - 00185 Roma.

Per abbonarsi all'edizione milanese spedire lire 10.000 in vaglia postale intestata a Il foglio del Paese delle donne edizione milanese, Mariuccia Masala, via Cilea 106 - 20151 Milano. Non vengono rifiutati abbonamento sostenitori.

INDICE GENERALE PER AUTORI PER L'ANNO 1989

Peggy Antrobus, *Le donne nello sviluppo*, [n. 6, p. 55]
 Laura Balbo, *Una società amica delle donne* [n. 1, p. 57]
 Angela Barbagallo, *Agata Ruscica* [n. 3-4, p. 78]
 Imma Barbarossa Voza, *Vergine, madre, comunque complementare* [n. 1, p. 76]
 Marzia Barbera, *Modelli d'eguaglianza. La giurisprudenza sulla differenza tra i sessi* [n. 5, p. 6]
 Rosalba Bellomare, *Realtà e pregiudizio sullo "svantaggio" meridionale. Confronto di percorsi nelle istituzioni, nei partiti, nel sociale* [n. 5, p. 62]
 Myriam Bergamaschi, *Pari ma diverse. Appunti su due corsi di 150 ore per un progetto di azioni positive* [n. 5, p. 71]
 Cristina Biasini, *Sfogliando le riviste* [n. 5, p. 41]
 Franca Bimbi, *Il mondo dato-per-scontato nella riflessione sulla famiglia* [n. 2, p. 26]
 Maria Luisa Boccia, *Stare da donne nel Pci. Per una lettura sessuata del documento congressuale* [n. 1, p. 3]
 Maria Luisa Boccia, *La solitudine di un io femminile* [n. 3-4, p. 22]
 Maria Luisa Boccia, *Singolarità, pluralità e genere nel femminismo* [n. 3-4, p. 142]
 Maria Luisa Boccia, *Equivoci e dissensi di merito* [n. 5, p. 25]
 Anna Maria Boetti, *Titina Maselli* [n. 1, p. 56]
 Gabriella Bonacchi, *Della parola femminile. E del suo "spirito"...* [n. 3-4, p. 133]
 Giovanna Borrello, *Tra libertà e condizione. Oltre lo schema di una comune identità sociale della donna meridionale* [n. 6, p. 30]
 Elena Bova, *Il vissuto e la coscienza. Riflessioni sul rapporto tra donne operatrici e utenti del servizio* [n. 2, p. 54]
 Gloria Buffo, *La doppia identità delle ragazze comuniste* [n. 1, p. 19]
 Gloria Buffo, *Una tv per due* [n. 3-4, p. 27]
 Gloria Buffo, *Cosa comunichiamo e con chi. I linguaggi, il pubblico, i mezzi della politica delle comuniste* [n. 6, p. 79]
 Matilde Callari Galli, *Il genere nei modelli formativi* [n. 3-4, p. 9]
 Anna Maria Carloni, *Dalla passione della differenza alla passione educativa* [n. 3-4, p. 3]

Luciana Castellina, *Quale identità per quale comunità* [n. 2, p. 66]
 Luisa Cavaliere, *Non mi convince la strada della quantità* [n. 1, p. 37]
 Luisa Cavaliere, *Realtà e pregiudizio sullo "svantaggio" meridionale. Confronto di percorsi nelle istituzioni nei partiti, nel sociale* [n. 5, p. 62]
 Mara Chiaretti, *La meraviglia dello scatto* [n. 5, p. 50]
 Giancarla Codrignani, *Emigrazione, immigrazione. La selettività sessuata* [n. 2, p. 57]
 Licia Conte, *Dirigere, pensare e progettare un media* [n. 3-4, p. 33]
 Licia Conte, *La storia di Angela Casella. Una donna, le donne, il sud, la tv* [n. 5, p. 66]
 Vita Cosentino, *Dalla parte delle bambine* [n. 1, p. 45]
 Marina D'Amelia, *Mutamenti storici e soggettività: ovvero chi eredita il femminismo?* [n. 3-4, p. 41]
 Michela De Giorgio, *Una matassa d'infelicità* [n. 3-4, p. 48]
 Ota De Leonardis, *L'insidia della pedagogia repressiva* [n. 2, p. 83]
 Rosanna De Longis, *La torre di Babele femminista* [n. 5, p. 38]
 Alberta De Simone, *I tanti luoghi della politica* [n. 5, p. 60]
 Ida Dominijanni, *Il nome e la cosa* [n. 1, p. 21]
 Ida Dominijanni, *Detti e non detti dei nostri contrasti* [n. 6, p. 61]
 Elisabetta Donini, *Questa metà della terra. Alcuni nodi del dibattito "differenza e differenze" su Reti* [n. 6, p. 62]
 Yasmine Ergas, *Politiche istituzionali e mobilitazione femminista* [n. 1, p. 60]
 Luisella Erlicher, *L'immaginario scientifico a scuola: le studentesse* [n. 3-4, p. 17]
 Philomena Essed, *Le donne nere nelle organizzazioni delle donne bianche* [n. 6, p. 46]
 Fiorella Farinelli, *La differenza nella scuola* [n. 1, p. 87]
 Emma Fattorini, *Le donne di Gramsci* [n. 2, p. 17]
 Emma Fattorini, *Il soggetto donna nel personalismo cristiano* [n. 3-4, p. 111]
 Maria Teresa Fenoglio, *La vecchia e attuale lezione del latino discriminante* [n. 1, p. 43]
 Manuela Fraire, *La nuova autocoscienza. Cos'è la differenza a seconda della pratica di pensiero tra donne* [n. 2, p. 39]
 Elena Gagliasso, *Articoli di fede? No grazie* [n. 3-4,

p. 52]
 Paola Gaiotti de Biase, *Storie sulla famiglia* [n. 1, p. 80]
 Paola Gaiotti de Biase, *Parole di donne sulla parola di Dio* [n. 5, p. 35]
 Isanna Generali, *Paesaggi interiori* [n. 6, p. 42]
 Mariangela Grainer, *Donne senza frontiera. Temi di una pratica politica comune ad est e ad ovest* [n. 2, p. 71]
 Giovannella Greco, *Il genere nei modelli culturali* [n. 6, p. 23]
 Gruppo Voce Donna, *Le donne siano donne. Dietro l'esaltazione del simbolo c'è il misconoscimento delle credenti* [n. 1, p. 78]
 Marcella Heine, *Germania: identità nazionale. Un dilemma per la sinistra* [n. 3-4, p. 88]
 Bell Hooks, *"Replicare". Come nasce in una donna nera il desiderio di parlare* [n. 6, p. 43]
 Francesca Izzo, *Il materno tra origine e storia* [n. 2, p. 23]
 Francesca Izzo, *Immagini del soggetto moderno: etica e soggettività* [n. 3-4, p. 123]
 Cornelia Klinger, *Altre sofferenze, altre lotte. Sul difficile farsi storia del rapporto tra i sessi* [n. 2, p. 10]
 Raffaella Lamberti, *Il pensiero della nascita. Un percorso materno nel recupero della tossicodipendenza* [n. 2, p. 75]
 Anna Maria Longo, *La sessualità taciuta. Come misuriamo guadagni e perdite delle donne* [n. 6, p. 28]
 Perla Lusa, *Conflitti sulla cittadinanza sociale. Politiche governative e progetto delle donne comuniste* [n. 3-4, p. 79]
 Marisa Malagoli Togliatti, *Comportamenti femminili nella tossicodipendenza* [n. 2, p. 81]
 Claudia Mancina, *Riscrivere i diritti* [n. 1, p. 25]
 Claudia Mancina, *La libertà femminile e i confini dell'etica* [n. 3-4, p. 95]
 Barbara Mapelli, *Osservatorio sulle nostre figlie. Motivazioni e prospettive della ricerca del Cisem* [n. 3-4, p. 14]
 Alessandra Mecozzi e Adele Pesce, *Le donne nella crisi del sindacato* [n. 6, p. 3]
 Lidia Menapace, *Un partito per due* [n. 1, p. 39]
 Lidia Menapace, *Fare un figlio non è riprodurre la specie* [n. 5, p. 57]
 Maria Grazia Minetti, *Aborto, un "atto" senza parole* [n. 3-4, p. 63]
 Ileana Montini, *Un laboratorio didattico. L'esperienza dell'università delle donne di Brescia* [n. 5, p. 28]
 Marisa Nicchi, *La contesa tra due culture della vita* [n. 2,

p. 52]
 Eugenia Omodei Zorini, *Pari ma diverse. Appunti su due corsi di 150 ore per un progetto di azioni positive* [n. 5, p. 71]
 Carol Pateman, *Femminismo e teorie democratiche* [n. 2, p. 7]
 Luciana Percovich, *Immaginare il futuro con le donne* [n. 1, p. 89]
 Licia Perelli, *Biografie comuniste* [n. 3-4, p. 25]
 Adele Pesce, *La differenza, il documento e il gioco degli scacchi cinesi* [n. 1, p. 30]
 Adele Pesce e Alessandra Mecozzi, *Le donne nella crisi del del sindacato* [n. 6, p. 3]
 Tamar Picth, *Il diritto e la responsabilità. A proposito della legge sulla violenza sessuale e di una proposta di Sottosopra* [n. 2, p. 44]
 Patrizia Pulga, *Fotografare altro* [n. 2, p. 38]
 Giulia Rodano, *L'aborto e la scelta. L'offensiva alla 194 e l'esperienza che le donne hanno fatto* [n. 2, p. 49]
 Marisa Rodano, *Il filo rosso del potere. Le istituzioni e le politiche della Cee di fronte al mutamento femminile* [n. 2, p. 66]
 Marisa Rodano, *Un avvenimento inconsueto. Analisi sessuata del terzo mondo all'assemblea delle Ong* [n. 6, p. 54]
 Paola Ronfani, *I sessi nel diritto. Paradossi del "divorzio egualitario"* [n. 5, p. 12]
 Rossana Rossanda, *I sessi nel diritto. Discutendo la proposta politica di Sottosopra* [n. 3-4, p. 56]
 Anna Rossi Doria, *Individualità e valore di genere nel pensiero politico delle suffragiste* [n. 3-4, p. 100]
 Loredana Rotondo, *C'è un percorso femminile che eviti l'omologazione?* [n. 3-4, p. 36]
 Anna Salvo, *L'essere una e tre della donna. Dialogando con Winnicott* [n. 1, p. 70]
 Chiara Saraceno, *Differenza sessuale: una gabbia troppo stretta o una scorciatoia troppo facile?* [n. 5, p. 20]
 Chiara Saraceno, *Crescere come donne oggi. Le nuove condizioni di una socializzazione ambivalente* [n. 6, p. 8]
 Anna Scattigno, *Corpo ed anima, maschio e femmina* [n. 2, p. 28]
 Katharina Schweizer, *Pari ma diverse. Appunti su due corsi di 150 ore per un progetto di azioni positive* [n. 5, p. 71]
 Piera Serra, *Comunicazioni dal fronte della sanità* [n. 3-4, p. 82]

Piera Serra, *Verso l'inviolabilità del corpo femminile. I luoghi del riscatto dalla violenza* [n. 6, p. 71]
 Roberta Tatafiore, *Lo stupro, la libertà, la legge. Riflessioni su un percorso soggettivo dentro una vicenda politica* [n. 5, p. 51]
 Monica Tavernini, *Realtà e pregiudizio sullo "svantaggio" meridionale. Confronto di percorsi nelle istituzioni, nei partiti, nel sociale* [n. 5, p. 62]
 Giglia Tedesco, *L'eccezione alla regola. A proposito di violenza sessuale* [n. 1, p. 28]
 Silvia Tozzi, *Soggetti non solo di diritti* [n. 1, p. 83]
 Lalla Trupia, *Praticare la differenza nel Pci* [n. 3-4, p. 68]
 Livia Turco, *Le nostre ragioni (e quelle delle altre) sull'esercizio della libertà femminile. Il confronto in parlamento sulla legge contro la violenza sessuale* [n. 2, p. 3]

Gabriella Turnaturi, *Razzisti inconsapevoli?* [n. 1, p. 85]
 Ida Vece, *Sul rapporto tra uguaglianza e differenza nel femminismo* [n. 6, p. 18]
 Donald W. Winnicott, *Questo femminismo* [n. 1, p. 65]
 Grazia Zuffa, *La mutata autonomia politica* [n. 1, p. 16]
 Grazia Zuffa, *L'autodeterminazione è un principio etico. Sul conflitto politico e morale attorno all'aborto* [n. 5, p. 3]

Immagini

Titina Maselli [n. 1, p. 49]
 Patrizia Pulga [n. 2, p. 31]
 Agata Ruscica [n. 3-4, p. 71]
 Mara Chiaretti [n. 5, p. 43]
 Isanna Generali [6, p. 35]

NOIDONNE. IL GIORNALE DOVE LE DONNE PARLANO CHIARO.

Puoi riceverlo ogni mese a casa tua con sole 50.000 lire. Il numero del conto corrente è 60673001 intestato a Cooperativa Libera Stampa, Via Trinità dei Pellegrini 12, 00186 Roma, telefoni 06/6864562-6864387-6864465-6875469

NOI DONNE

Mensile di politica, attualità, cultura.
 E in più *Legendaria*, supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



A chi si abbona verrà inviato in omaggio
 a seconda della disponibilità
 uno dei seguenti volumi delle edizioni Studio Tesi
Filosofesse e papesse. La donna nella narrativa inglese alla fine del '700
 a cura di Claudia Vessilli

Margaret Fuller
Un'americana a Roma 1847-1849

abbonamento 1990 L. 39.000, estero 57.000
 tariffa privilegiata studenti L. 33.150
 Versamento intestato sul cc. n. 502013 intestato a Editori Riuniti Riviste,
 Via Serchio 9/11, 00198 Roma

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 3 n. 6

novembre dicembre 1989

Collaborano

Aureliana Alberici, Laura Balbo, Bianca Beccalli, Romana Bianchi, Franca Bimbi, Paola Bottoni, Rosi Braidotti, Matilde Callari, Lidia Campagnano, Eva Cantarella, Carla Casalini, Luciana Castellina, Luisa Cavaliere, Adriana Cavarero, Giancarla Codrignani, Anna Corciulo, M. Rosa Cutrufelli, Michela De Giorgio, Ota de Leonardis, Piera Egidi, Yasmine Ergas, Emma Fattorini, Marcella Ferrara, Manuela Fraire, Elena Gagliasso, Mariangela Grainer, Mariella Gramaglia, Anna Maria Guadagni, Marcella Heine, Chiara Ingraio, Francesca Izzo, Renata Livraghi,

Perla Lusa, Paola Manacorda, Lea Melandri, Maria Grazia Minetti, Antonia Mulas, Morena Pagliai, Carla Pasquinelli, Luciana Perco-
vich, Marina Piazza, Simonetta Piccone Stella, Marialba Pileggi, Tamar Pitch, Anna M. Piusi, Franca Pizzini, Carla Ravaioli, Antonella Rizza, Marisa Rodano, Giulia Rodano, Marina Rossanda, Anna Rossi Doria, Loredana Roton-
do, Ersilia Salvato, Anna Sanna, Carol Beebe Tarantelli, Vittoria Tola, Gabriella Turnaturi, Chiara Valentini, Grazia Zuffa.

Direttore responsabile
Anna Guadagni

Progetto grafico e copertina
Alberto Olivetti

Direzione e redazione
Via Botteghe Oscure 4,
00186 Roma, tel. (06) 6711353
telefax (06) 6792085

Editori Riuniti Riviste

Diffusione, abbonamenti e pubblicità, Via Serchio 9/11, 00198 Roma, tel. (06) 866383, Distribuzione per l'Italia, Messaggerie italiane s.p.a., Via G. Carcano 32, 20141 Milano, tel. (02) 8438141. Abbonamento annuo L. 39.000 (Italia), L. 51.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 7.500 (Italia), L. 10.500 (estero). Un numero arretrato L. 10.000 (Italia), L. 13.000 (estero). Versamento sul ccp n. 502013 intestato a: Editori Riuniti Riviste, Via Serchio 9/11, 00198 Roma. Versamenti dall'estero in lire italiane a mezzo vaglia/assegno internazionali.

Registrazione
Tribunale di Roma, n. 13066.
Composizione e stampa
CSF, Via del Gesù 62, Roma
telefax 6791003.



Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.

